اسلام اور
عصر جدید

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز
جامعہ ملیہ اسلامیہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵

اسلام
اور
عصرِ جدید
(سہ ماہی)

مُدیر:
ڈاکٹر سید جمال الدین

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز
جامعہ ملیہ اسلامیہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

اِسلام اور عصرِ جدید

سہ ماہی

جنوری، اپریل، جولائی اور اکتوبر میں شائع ہوتا ہے

جلد : ۲۷ جنوری ۱۹۹۵ء شمارہ : ۱

سالانہ قیمت

ہندوستان کے لیے	ساٹھ روپے	فی شمارہ پندرہ روپے
پاکستان اور بنگلہ دیش کے لیے	اسّی روپے	فی شمارہ بیس روپے

دوسرے ملکوں کے لیے دس امریکی ڈالر یا اس کے مساوی رقم
(غیر ملکوں کا محصول اس کے علاوہ ہوگا)

حیاتی رکنیت : ۵۰۰ روپے
غیر ممالک سے ۱۵۰ ڈالر

طابع وناشر: ڈاکٹر صغرا مہدی

خوشنویس : ایس۔ ایم۔ منظر

مطبوعہ : جے کے آفسٹ پریس، جامع مسجد دہلی۔6

فہرست مضامین

اداریہ

مذہب ہمیشہ قدیم رہے گا۔ اسے جدید کیونکر کیا جاسکتا ہے۔ جو ہے سو ہے
پھر آخر یہ بحث کیوں کہ مذہب جو قدیم ہے اُسے جدید بنایا جائے۔

مذہب کے لغوی معنی ہیں روش، راہ، دین، کیش۔ اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے
کہ مذہب راستہ ہے اور راستہ چلا آرہا ہے، مسدود نہیں ہوا ہے۔ اس راستے پر مختلف
قومیں چلی ہیں اور کچھ منزلیں طے کرکے ان کا سفر ختم ہوگیا ہے۔ پھر اُن کی جانشین نسلوں
نے سفر کو آگے بڑھایا ہے۔

مذہب کے ساتھ ساتھ تہذیب کا بھی فروغ ہوا ہے۔ اسی لیے مختلف ادوار میں
مذہب کے راستے پر چلنے والی مختلف نسلوں کے زادِ سفر میں اُن کی تہذیبی ترقی کے حوالے سے
فرق رہا ہے۔ بہرکیف مذہب اور تہذیب کا چولی دامن کا ساتھ ہے۔

مذہب یعنی راہ مسلسل سفر ہے۔ اس میں منجمد ہونے کی گنجائش نہیں۔ تہذیب بھی
مسلسل کوشش کے نتیجے میں معرض وجود میں آتی ہے۔ لہٰذا تسلسل مذہب اور تہذیب
دونوں کے درمیان ایک مشترک شے یا قدر ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ مذہب اور تہذیب
ہمسفر ہیں تو دونوں کے درمیان اتحاد ہونا چاہیے، تفاوت نہیں۔

سرسیّد کے عہد سے اب تک اسلامی مفکرین کے سامنے سب سے اہم مسئلہ یہ رہا
ہے کہ کس طرح مذہب اسلام کو تہذیب یا تہذیبی ترقی کے ساتھ مربوط کرکے دیکھا جائے
بعض مفکرین، اسلام کو صرف اسلامی تہذیب سے جوڑ کر دیکھنے پر اصرار کرتے ہیں۔ دوسری
طرف مفکرین کا وہ طبقہ ہے جو اسلام کو عالمی تہذیب بالخصوص مغرب کی علوم و فنون میں
ترقی سے جوڑ کر دیکھنے پر زور دیتا ہے۔

ہمارا خیال ہے کہ مذہب پر کسی اجنبی فکر کا غلاف چڑھانے کی ضرورت نہیں۔
البتہ یہ کوشش احسن ہوگی کہ علوم و فنون کی ترقی نے ہمارے ذہن کو جس طرح کھولا ہے

اس کی روشنی میں ہم مذہب کو جو حق ہے سمجھنے کی کوشش کریں۔ ہم سمجھ نہ پائیں، تو اس کا مطلب نہیں کہ مذہب ناحق ہے۔ ہر عقل کی ایک حد ہوتی ہے، ہم اس حد سے آگے نہیں بڑھ پاتے ہیں تو اس کا یہ ہرگز مطلب نہیں کہ مذہب کی راہ جو قدیم سے چلی آرہی ہے اور جسے چلتے ہی رہنا ہے وہ باطل ہے۔

پیش نظر شمارے کے پہلے تین مضامین جو پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی، مولانا وحید الدین خاں اور ڈاکٹر مظہر مہدی کے قلم سے ہیں، اس اعتبار سے بہت اہمیت کے حامل کہ ان میں جدید عہد اور اسلام کے حوالے سے بڑے استدلال سے اور کھل کر بحث کی گئی ہے۔ اُن سے اتفاق اور اختلاف کی گنجائشیں ہیں لیکن زیادہ ضروری بات یہ ہے کہ یہ تینوں مضامین غور وفکر کے لیے دعوت دے رہے ہیں۔ امید ہے ان کی اشاعت کے بعد مکالمہ اور بحث کا آغاز ہوگا۔

سیّد جمال الدین

سلسلہ: اسلامک موڈرن ازم

؎۲ ایضاً، صفحہ ۹،

؎۳ ایک مدبّر کی چشم باطن کے لیے سیّد کی لوح تربت پر یہ اشعار کندہ تھے۔

تو اگر کوئی مدبّر ہے تو سُن میری صدا ہے دلیری دست ارباب سیاست کا عصا

عرض مطلب سے جھجک جانا نہیں زیبا تجھے نیک ہے نیت اگر تیری تو کیا پروا تجھے

بندۂ مومن کا دل بیم وریا سے پاک ہے

قوتِ فرماں روا کے سامنے بیباک ہے

مولانا آزاد نے سیّد کی اس ہدایت پر آخر دم تک عمل کیا، اور اس میدان میں وہ علی گڑھ کے اس "عظیم مرد پیر" سے کہیں آگے نکل گئے۔ لیکن یہاں اس بحث کو چھیڑنا بے محل ہوگا۔

ضیاء الحسن فاروقی

اسلامک موڈرن ازم

(سرسید اور علی گڑھ کے حوالے سے)

پروفیسر کینٹویل اسمتھ نے ۵۵-۱۹۵۴ء کے علی گڑھ میگزین کے خاص نمبر میں علی گڑھ سے ایک سوال کیا تھا جو ہمارے نزدیک آج بھی اتنا ہی اہم ہے جتنا کہ وہ کل تھا "سرسید نے جب اپنے کالج کی دینی تعلیم میں عقلیت کو خیرباد کہہ کر روایت سے سمجھوتہ کرلیا اور جدید علوم کی تعلیم کے لیے انگریزی کو اور دینیات کی تعلیم کے لیے اُردو زبان کو ذریعۂ تعلیم بنایا، تو سوال یہ ہے کہ کیا اس تفریق سے علی گڑھ تحریک پر ایک ایسا نفسیاتی اثر نہیں مرتب ہوا جس کے نتیجے میں علی گڑھ والوں میں "مذہب سے عقلی نہیں بلکہ محض جذباتی وابستگی پیدا ہوئی؟" کیا اس سے یہ نہیں ہوا کہ دینی تعلیم اور دنیوی تعلیم ایک دوسرے سے بے گانہ رہی اور ہندوستانی مسلمان عصر حاضر میں ایک نئے علم کلام کی تشکیل میں ناکام رہے جس کی کہ انھیں اشد ضرورت تھی؟ آخر میں اس معذرت کے ساتھ کہ یہاں جو باتیں کہی گئی ہیں، ان سے "کسی طرح یہ اشارہ مقصود نہیں ہے کہ علی گڑھ میں دینیات کی تعلیم بجائے خود ناقص رہی ہے... ہمارے لیے اصل سوال وہ بے رابطگی (یا عدم

پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی، سابق ڈائرکٹر ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز
جامعہ ملیہ اسلامیہ، دہلی ۱۱۰۰۲۵

تعلقی) ہے"۔ جو دینیات کی تعلیم اور دوسرے علوم میں رہی ہے۔ ممکن ہے کہ اس تفریق کے نتائج اچھے رہے ہوں۔ میرا سوال تو یہ ہے کہ وہ کیا نتائج ہیں؟"

پروفیسر اسمتھ سے یہ تو کہا جا سکتا ہے کہ علی گڑھ کو اپنے طالب علموں کی دینی تعلیم کا انتظام تو بہرحال کرنا تھا اور اس وقت کے علی گڑھ میں' اور شاید بعد میں بھی' دینیات کی تعلیم اُردو زبان کے علاوہ اور کسی زبان میں دی بھی نہیں جا سکتی تھی' اس لیے کہ دینی تعلیم وہی مستند اور معتبر قرار پاتی جس کی پوری ذمّے داری علماء کے ہاتھ میں ہوتی اور علماء کے لیے انگریزی زبان میں دینی تعلیم کا انتظام ممکن نہ تھا۔ لیکن علوم اور ان کی درس و تدریس کے ایک ہی گہوارے میں' یعنی کالج یا یونیورسٹی کے ایک ہی کیمپس میں دینیات اور جدید علوم کی تعلیم و تحقیق کے مابین کسی قسم کا ربط نہ ہونا' ایک اہم اور غور طلب بات ہے۔ ہماری رائے میں علی گڑھ والوں کو پروفیسر اسمتھ کے اس سوال کا جواب تو دینا ہی چاہیے تھا۔ ہمارا خیال ہے کہ ابھی تک علی گڑھ میں اس سلسلے میں غور و فکر کا آغاز بھی نہیں ہوا ہے۔

سرسید کا نصب العین قوم کی نشاۃ ثانیہ تھا اور اس کے حصول کا خاص ذریعہ تعلیم تھی۔ یعنی تعلیم کے وسیلے سے مسلمانوں کی مذہبی اور سماجی اصلاح کا مشکل کام انجام دیا جا سکتا تھا لیکن یہ سوال بہرحال قائم رہتا ہے کہ مغربی طرز کے صرف ایک کالج کے قیام پر قناعت کر لینا کیا ایک ایسی راہ کا انتخاب نہ تھا جس میں کم سے کم رکاوٹیں ہوں۔ ایم۔ اے۔ او۔ کالج' علی گڑھ کے نامور فرزند ڈاکٹر ذاکر حسین نے اپنے ہوسٹل صاحب باغ کے کمرے میں بیٹھ کر ایک مضمون لکھا تھا جو علی گڑھ میگزین (مارچ' اگست ۱۹۲۰ء) میں چھپا تھا۔ انھوں نے اپنے قارئین سے پوچھا تھا کہ کیا انجام کار سرسید کی قومی نشاۃ ثانیہ کی عظیم کوشش لائق ماتحت منتظمین کے پیدا کرنے کی مشین میں تبدیل ہو کر نہیں رہ گئی تھی؟ اور کیا یہ بات "مضحکہ خیز" اور اس بات کے مترادف نہ تھی کہ "پہاڑوں کی کوکھ سے' بلکہ یوں کہیے کہ ایک قوم کی کوکھ سے جو پہاڑوں سے زیادہ عظیم اور شان دار ہوتی ہے' ایک چوہا جنم لے اور... ستم ظریفی یہ کہ ساتھ ساتھ، موسم

بے موسم، سماجی اور مذہبی حیاتِ نو کے اعلیٰ مقاصد کی رٹ بھی لگائی جاتی رہے۔" ذاکر صاحب نے لکھا تھا:

"سر سید اور ان کے بعض رفقار، بلاشبہہ اس زمانے کی سماجی برائیوں کے خلاف بڑی بہادری سے لڑے اور مذہب کے بارے میں مسلمانوں کا نقطۂ نظر بدلنے کی مسلسل کوشش کی۔ ان کی یہ کوشش کہاں تک کامیاب رہی اس کا اندازہ وہ لوگ خوب کر سکتے ہیں جن کی نظر اپنے گرد و پیش پر رہتی ہے۔ سماجی اصلاح کا ترجمان یا مشہور اور یادگار رسالہ تہذیب الاخلاق بند ہوگیا اور شاید اس کے ساتھ اس کا کام بھی ختم ہوگیا۔۔۔ (اور پھر) علی گڑھ کے کسی فرزند نے سماجی اصلاح کے اس نہایت اہم کام کے لیے نہ صلاحیت کا اظہار کیا، نہ میلان کا۔

"ایسے لوگ معقول تعداد میں کبھی نہیں رہے جنھوں نے مذہبی افکار میں سر سید کے ساتھ اتفاق کیا ہو۔ طلبائے علی گڑھ کی پچھلی نسلیں شاید اس سے مستثنیٰ ہوں لیکن ان کے بارے میں یہ شبہہ ہو سکتا ہے کہ اس مصلح نے ترجمانی مذہب کے معاملے میں جن لبرل خیالات اور مذہبی رواداری سے کام لیا اس کو انھوں نے مذہب سے اپنی بے پروائی کے واسطے ایک سہل جواز کے طور پر تو استعمال نہیں کیا۔ آج کے علی گڑھ کے متعلق اگر کوئی صحیح بات کہی جا سکتی ہے تو وہ یہ ہے کہ اسے اپنے بانی کے خیالات کے مذہبی پہلو سے کوئی واسطہ نہیں ہے۔"[1]

سر سید میں جامعیت تھی، لیکن حالی اور شبلی نے ان کی شخصیت کے اس رنگ کو بہت زیادہ چوکھا کر دیا جو عبارت تھا آثار الصنادید اور عظمتِ رفتہ کی گرویدگی سے۔ انھوں نے عظمتِ ماضی کے گیت کچھ اس لَے میں گائے کہ مسلمانوں میں ایک طرح کی مذہبی رومانیت نے جنم لیا جس نے اگر ایک طرف سر سید کی شخصیت کے اصلی رنگ یعنی ان کی عقلیت اور جدید طرزِ استدلال کو مجروح کیا تو دوسری طرف مسلمانوں میں تقلیدی رجحان کو مزید

تقویت بخشی اور نتیجتاً سرسید کا ایک نئے علم کلام کا خواب آج تک شرمندۂ تعبیر نہ ہو سکا۔ علم کلام سے متعلق شبلی کی تحریریں پرانی تبلیوں سے ایک نئی چلمن بنانے کی کوشش کے سوا اور کچھ نہیں۔ ادھر بعد میں اقبال نے اپنے لیکچرز میں جو انگریزی میں تھے جن علمی مسائل اور کلامی بحث کو ابھارا وہ عام طور پر جدید تعلیمیافتہ طبقہ کی دسترس سے باہر تھے، اور علماء جدید علوم کی فلسفیانہ اور علمی اصطلاحوں اور طرز فکر و استدلال کے ایک اجنبی زبان میں ہونے کے سبب ان لیکچرز سے استفادہ نہیں کر سکتے تھے۔ مزید برآں اس وقت کے حالات میں مسلمان نہ تو تقلیدی تصورات کے روایتی، تاریخی اور فقہی تلازموں سے اوپر اُٹھ کر پورے عالم انسانیت کی طرف دیکھ سکتے تھے اور نہ ان میں اپنے آپ کو جانچتے رہنے کا جذبہ ہی تھا۔ ان کے علماء اور دانشوروں نے انسان سے متعلق 'شاعر' اقبال کے وژن تک اپنے آپ کو محدود رکھا اور مفکر، اقبال کے اجتہادی فکر کے تقلید شکن امکانات سے جو سرسید کی روایت کا ایک عالمانہ تسلسل تھا، فائدہ نہیں اُٹھایا۔

قرآن کریم میں ایمان کے ساتھ ہی عمل صالح کا ذکر ملتا ہے اور تکرار و تاکید کے ساتھ ملتا ہے اور عمل صالح نام ہے زہد و تقویٰ کی نجی زندگی کے دائرے کو وسیع کر کے سماجی زندگی کو اچھے اور نیک کاموں سے معمور کر دینے کا۔ اس طرز فکر سے کہ ہمیں صرف اپنی نجات کی فکر کرنی چاہیے، ہماری زندگی اخلاقی اور روحانی لحاظ سے بنجر بن کر رہ جاتی ہے۔ اعلیٰ معیار کی عبارت وہی ہے جو متعدی ہو یعنی جس سے دوسروں کو بھی فائدہ پہنچے۔ سرسید نے عمل صالح یعنی اچھے اور نیک کام کی اہمیت جتا کر اور اس تصور کو ٹھوس شکل دے کر مسلمانوں کی مذہبی زندگی میں حسن اور معنی پیدا کرنا چاہا تھا۔ قرآن و حدیث کے ایسے مطالعے سے جس سے یہ حقیقت کھلے کہ نیک زندگی کیا ہے اور عالم انسانیت کی نجات و فلاح سے اس کا کیا تعلق ہے، ایک اچھے مسلمان کو اپنے تمام بھائی انسانوں کی حالت کو بہتر بنانے کی توفیق اور حوصلہ ملتا ہے۔

سرسید کے مخالفوں کی طرح اُن کے حامیوں نے بھی ان کے مذہبی فکر کے اس تہذیبی و اخلاقی پہلو کو نظر انداز کیا، اسی لیے غالباً ذاکر صاحب کی یہ بات بڑی حد تک

صحیح تھی کہ "علی گڑھ اتنا مذہبی نہیں جتنا اسے ہونا چاہیے۔" دوسروں کی حالت سُدھارنے کے لیے کچھ کرجانے کے مخلصانہ جذبے اور جوش سے کرنے والوں کو اسی وقت فیضان اور حوصلہ ملتا ہے "جب وہ یہ محسوس کرنے لگتے ہیں کہ ہمارا کام عالم فطرت اور ابدی قوتوں کے تقاضوں کے مطابق اور ہمارا منصوبہ عالم انسانیت کی نجات کے ایک بڑے منصوبے کا حصّہ ہے۔" سرسیّد نے چاہا تھا کہ وہ مسلمانوں میں کچھ اسی طرح کا سچّا مذہبی جذبہ پیدا کریں، لیکن سوال ہے کہ مسلمانوں اور بالخصوص علی گڑھ والوں کی مذہبیت نے ایسے کتنے افراد پیدا کیے جن کی آنکھیں، سرسیّد کی آنکھوں کی طرح آنسوؤں سے بوجھل اور جن کے دل سرسیّد کے دل کی طرح زخموں سے چور ہوں؟

اقبال نے 'سرسیّد کی لوح تربت' کے عنوان سے ایک نظم لکھی جس میں معلّم دین، مدبّر اور صاحب 'خامۂ معجز رقم' کو سیّد کی طرف سے کچھ ہدایتیں ہیں۔ اقبال نے اپنے شعر سے سونے والوں کو جگایا اور آزاد نے معلّم دین کی حیثیت سے قرآن کریم کے عالمگیر پیغام کی بڑے دلنشین انداز میں توضیح و تشریح کی۔ مولانا آزاد نے سرسیّد کی طرح قرآن کریم کو عقیدہ و ایمان کی اصل اساس کے طور پر پیش کیا، ان کے فکر کی تابانی اسی نور سے مستعار تھی۔ سرسیّد ہی کی طرح وہ دین کی روایتی تشریحات سے مطمئن نہ تھے، اس لیے دین و مذہب کے معاملات میں وہ آزادی کے ساتھ غور و فکر اور خود اعتمادی کے ساتھ اپنی راہ خود متعین کرسکتے تھے۔

ترجمان القرآن میں مولانا کا مذہبی فکر اپنے عروج پر ہے۔ یہ فکر وسیع اور جامع ہے۔ انھوں نے زندگی اور کائنات کی حقیقتوں سے بحث کی ہے اور جو نتیجے انھوں نے نکالے ہیں وہ واضح، معقول اور اطمینان بخش محسوس ہوتے ہیں۔ سرسیّد کی تفسیر قرآن کے برخلاف ترجمان القرآن میں اعتذار کا کوئی رجحان نہیں ملتا اور یہ بھی نہیں کہ قرآن میں جن باتوں کا ذکر نہیں انھیں دیکھنے اور دکھانے کی کوشش کی گئی ہو۔ لکھتے وقت اس کا خطاب مغرب یا مشرق کے کسی مخصوص طبقے سے نہ تھا۔ ترجمان القرآن ہر قسم کے خارجی ملحوظات و مصالح کی آمیزش سے پاک مولانا کی فراست ایمانی اور گہرے

روحانی تجربے کی دین ہے۔

اصل علی گڑھ تحریک وہ نہ تھی جو ہمیں سرسید اور علی گڑھ پارٹی کے سیاسی خیالات کے روپ میں ملتی ہے اور جس سے مولانا آزاد نے کھل کر اختلاف کیا۔ اصل علی گڑھ تحریک مذہبی اور تہذیبی تھی۔ یہ تحریک یہ چاہتی تھی کہ مسلمان مذہب اور تہذیب کے معاملے میں تقلید کی اندھیاریوں سے نکل کر مجتہدانہ بحث و نظر کی روشنی میں آئیں، اور اس سلسلے میں اُن تصورات سے دامن چھڑا کر جو تہذیب اور مذہبی زندگی میں حرکت کے اصول کے منافی ہیں، اپنے بنیادی عقائد میں مضبوط اور مستقیم الاحوال رہتے ہوئے، عصرِ حاضر کے تقاضوں کا سامنا کریں۔ ایک نقطہ نظر یہ بھی ہوسکتا ہے کہ مذہب اور تہذیب دو بالکل الگ چیزیں ہیں، اور ہم مسلمان رہتے ہوئے کسی اور تہذیب کو اپنا سکتے ہیں۔ لیکن یہ مغالطہ ہے اور یہ جتنی جلدی دور ہو جائے اچھا ہے۔ ہمارے خیال میں ہر بڑی تہذیب میں، کسی نہ کسی حد تک، عقل کے ساتھ جذبات اور حسی تجربوں کے ساتھ باطنی واردات کا بھی عمل دخل ہوتا ہے اور تہذیب اسلامی تو اپنی ساخت وارتقاء میں 'انفس و آفاق' دونوں کے گہرے مطالعے اور مشاہدے کی رہین منت رہی ہے۔ 'انفس' کو ہم اقبال کی زبان میں مشاہدات باطن اور 'آفاق' کو عالمِ فطرت اور عالمِ تاریخ کہہ سکتے ہیں۔ علم کے یہی تین سرچشمے ہیں جن سے تہذیبیں سیراب ہوتی رہی ہیں۔ امتدادِ زمانہ سے بعض قدیم تہذیبوں میں علم کے ان سرچشموں کے صاف و شفاف سطحِ آب پر روایات، اوہام، رسم و رواج اور مظاہر پرستانہ عقائد کی کائی کی موٹی پرتیں جم گئیں اور جدید مغربی تہذیب میں ان سرچشموں سے فیضیاب ہونے میں اس توازن سے کام نہیں لیا گیا جو خیر، حسن اور عدل کی علامت ہیں، خاص طور پر یہ کہ اس تہذیب میں مشاہداتِ باطن کو وہ اہمیت نہیں دی گئی جس کے بغیر تہذیبیں اپنے حقیقی کمال کو نہیں پہنچ سکتیں۔

ہمارے خیال میں علی گڑھ کی کمزوری یہ تھی کہ اس نے جدید تہذیب کو بغیر کسی تنقید اور جانچ کے اپنا لینا چاہا، اگرچہ اس کے بانی نے تعقل اور تفکر کی راہ دکھادی تھی جس پر اگر استقامت کے ساتھ غور و فکر کا سلسلہ جاری رہتا تو تعلیم یافتہ مسلمانوں

کی عملی زندگی میں قدیم و جدید کی وہ تفریق پیدا نہ ہوتی جو انجام کار تہذیب اسلامی کی حقیقی نشاۃ ثانیہ کی راہ کا سنگ گراں بن گئی۔ اقبال نے مسلمانوں کے اس تہذیبی بحران کا راز پا لیا تھا۔ لیکن دیگر اسباب کے علاوہ جن کی طرف ہم پہلے اشارہ کر چکے ہیں، سیاست کی ہنگامہ آرائیوں میں اقبال کا مذہبی فکر دب کر رہ گیا اور مولانا آزاد کے مذہبی و تہذیبی فکر کو جو اصل علی گڑھ تحریک کی توسیع تھی، علی گڑھ نے اس لیے قبول نہیں کیا کہ سیاست میں ان کا مسلک علی گڑھ والوں سے مختلف تھا۔ ہندوستانی مسلمانوں کا یہ بڑا المیہ ہے کہ ان کا تعلیم یافتہ متوسط طبقہ جس کی سیاسی قیادت کو ایک خاص مرحلے پر علماء اور صوفیہ کی ایک بڑی تعداد نے تسلیم کر لیا تھا، مذہبی معاملات میں تو قدامت پرست رہا لیکن تعلیم و تہذیب میں اس نے یہ حوصلہ کیا کہ ترقی پسند کہلائے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ہندوستانی مسلمانوں کے اس طبقے کی اجتماعی شخصیت میں جسے قائدانہ کردار ادا کرنا تھا، ایک قسم کا دورُخا پن پیدا ہو گیا جو آج تک ان کی مذہبی، تہذیبی اور سیاسی، غرض پوری اجتماعی زندگی کا اہم مسئلہ بنا ہوا ہے۔

علی گڑھ تحریک کے اُس دور سے لے کر جب سرسید کی فکری حوصلہ مندیاں اپنے شباب پر تھیں، ۱۹۴۷ء تک برطانوی سامراج کی سیاسی مصلحتوں، جدید تعلیم کے ثقافتی اثرات اور عیسائی مشنریوں کی تبلیغی سرگرمیوں کی وجہ سے مذہبی اور تہذیبی سطح پر ہندوستانی مسلمان دفاعی پوزیشن میں رہے۔ سرسید نے سامراج سے صلح کر لی تھی، جدید تعلیم و تہذیب کو قبول کر لینے کی ترغیب دی تھی، مسلمانوں کو ان کی عظمت رفتہ کی یاد دلا کر ان میں خود اعتمادی پیدا کرنے کی کوشش کی تھی اور مستشرقین اور عیسائی مشنریوں کی فکری جارحیت کے جواب میں زبان و قلم سے بہت کچھ لکھا اور کہا تھا۔ لیکن ان تمام باتوں کے باوجود سامراج کے ہر آن بدلتے مصالح اور ہندو نشاۃ ثانیہ کے اُبھرتے اور بسا اوقات جارحانہ عزائم نے بنیادی طور پر مسلمانوں کو جو اس ملک میں اقلیت میں تھے، دفاعی پوزیشن ہی میں رکھا اور جیسا کہ قانونِ فطرت ہے، مسلسل اس پوزیشن میں رہ کر اکثر ملتوں اور جماعتوں کی اقدامی صلاحیت کو اُبھرنے اور بارآور ہونے کا موقع

نہیں ملتا۔

۱۹۴۷ء کے بعد آزاد ہندوستان نے دستوری حکومت، سیکولر جمہوریت اور سوشلسٹ طرز کی معیشت کے اصولوں پر اپنی حیاتِ نو کی تعمیر کا منصوبہ بنایا۔ امید تھی کہ اب ایسے آزاد اور جمہوری ماحول میں جہاں اظہارِ خیال پر نہ اپنوں کی بے جا پابندیاں ہوں گی اور نہ دوسروں کی موقع بے موقع اور غیر ضروری دخل در معقولات کی کوششیں، ہندوستانی مسلمانوں کو تجدید و اصلاح کا کام کرنے کا موقع ہوگا۔ لیکن جلد ہی اکثریت کی سیاسی و تہذیبی جارحیت نے مسلمانوں کو ایک ایسی دفاعی پوزیشن میں لا کھڑا کر دیا جہاں انھیں زندگی کی ہر سطح پر اپنی حفاظت آپ کرنے کا مشکل کام انجام دینا تھا اور اب تو یہ کام روز بروز اور مشکل ہوتا جا رہا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ کیا ہمیں اس صورتِ حال میں ہاتھ پر ہاتھ دھرے منتظرِ فردا رہنا ہے، یا اپنے فکر و عمل سے تجدید و اصلاح کا وہ کام جو رک گیا ہے، اُسے آگے بڑھانا ہے۔ انیسویں صدی کے آخری دہوں میں علی گڑھ نہ صرف مسلم نشاۃ ثانیہ کا بلکہ ملک میں عمومی حیاتِ نو کا مرکز تھا، سرسید کے بعد رفتہ رفتہ علی گڑھ تحریک کے مذہبی و تہذیبی عناصر مضمحل ہوتے گئے اور آج وہ علی گڑھ تحریک تاریخ کا ایک باب ہے اور بس، لیکن مسلمانوں کو جو علی گڑھ کو اپنا دھڑکتا ہوا دل کہتے ہیں، موجودہ صورتِ حال میں جس کی طرف اوپر اشارہ کیا گیا ہے، یہ تو سوچنا ہی ہوگا کہ آج بیسویں صدی کے اس آخری دہے میں علی گڑھ کہاں تک فکر و نظر کی دنیا میں، خواہ یہ مذہبی فکر کی دنیا ہو، خواہ تعلیمی و تہذیبی فکر کی دنیا، مسلمانوں کی رہنمائی کا کام انجام دے رہا ہے اور کس حد تک وہاں اس اہم اور مہتم بالشان کام کے امکانات ہیں۔ ▲▲

حواشی

لہ ضیاء الحسن فاروقی (مرتب) ذاکر صاحب اپنے آئینۂ لفظ و معنی میں، جامعہ ملیہ اسلامیہ، ۱۹۸۰ء، صفحہ ۶۰۰-۶۰۰ (بقیہ صفحہ ۶ پر)

وحیدالدین خاں

عقیدہ اور استدلال

مانچسٹر کالج، آکسفورڈ (انگلینڈ) سے ایک جرنل نکلتا ہے۔ اس کا نام فیتھ اینڈ ریزن (Faith and Reason) ہے۔ اس کے شمارہ نمبر ۱۳۴ (۱۹۹۲ء) میں ڈاکٹر پال بیڈھم (Paul Badham) کا ایک مقالہ شائع ہوا ہے۔ اس کا عنوان ہے — ایمان اور عقلیت کے درمیان تعلق:

The Relationship between Faith and Reason

پروفیسر بیڈھم نے اپنا یہ مقالہ نومبر ۱۹۹۱ء میں ماسکو کی ایک فلسفیانہ کانفرنس میں پیش کیا تھا۔ ان کی بابت مذکورہ جرنل میں یہ الفاظ درج ہیں:

Paul Badham is Professor of Theology and Religious Studies at St. David's College, Lampeter, in the University of Wales. His paper in this issue was presented to a Conference of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences in Moscow in November, 1991.

مولانا وحیدالدین خاں، صدر اسلامی مرکز، نئی دہلی

اس مقالے کا مکمل اُردو ترجمہ اسلام اور عصر جدید (نئی دہلی) کے شمارہ اپریل ۱۹۹۲ء میں چھپ چکا ہے۔ یہ ترجمہ ڈاکٹر سید جلال الدین صاحب کے قلم سے ہے۔ میرے سامنے اصل انگریزی جرنل کا مذکورہ شمارہ ہے۔

پروفیسر بڈھم کا یہ مقالہ اپنے موضوع پر ایک فکر انگیز مقالہ کہا جا سکتا ہے، وہ اس قابل ہے کہ اس کا مطالعہ کیا جائے۔ تاہم پروفیسر موصوف نے بعض باتیں ایسی کہی ہیں جن سے راقم الحروف کو اتفاق نہیں۔ انھوں نے اپنے مقالے میں یہ لکھا ہے کہ فلسفیانہ قطعیت (philosophical certainty) کو مذہبی ایقان (religious certitude) کے ساتھ گڈمڈ نہیں کرنا چاہیے۔ وہ لکھتے ہیں کہ ایک مذہبی فلاسفر کی حیثیت سے میں یہ اعتراف کرنے پر مجبور ہوں کہ ایمان کو کبھی بھی سائنسی علم والی قطعیت کے درجے پر نہیں رکھا جا سکتا:

> As a philosopher of religion I feel compelled to acknowledge that faith could never be placed on the same level of certainty as scientific knowledge. (p. 6)

مگر اس کے برعکس میرا احساس یہ ہے کہ ایمان وعقیدے کو اسی قطعیت کے درجے میں مانا جا سکتا ہے جس درجے میں سائنسی نظریات کو مانا جاتا ہے۔ کم ازکم بیسویں صدی میں اب دونوں کے درمیان کوئی حقیقی فرق نہیں۔

اصل یہ ہے کہ علم حقائق دو قسم کی چیزوں پر مشتمل ہے۔ ایک وہ جس کو برٹرنڈرسل نے چیزوں کا علم (knowledge of things) کہا ہے اور دوسرا وہ جس کو وہ حقیقتوں کا علم (knowledge of truths) کہتا ہے۔ یہ دوگانہ تقسیم مذہب میں بھی ہے اور سائنس میں بھی۔ مثلاً جو علمائے سائنس حیاتیاتی ارتقار کو سائنسی حقیقت کہتے ہیں ان کے نزدیک اس کے دو پہلو ہیں۔ ایک ہے مختلف انواع (species) کے جسمانی مظاہر کا معاملہ۔ اور دوسرا ہے وہ قانونِ ارتقار جو انواع

کی تبدیلیوں کے درمیان مخفی طور پر جاری رہتا ہے۔

ایک ارتقائی عالم جب انواع حیات کے جسمانی مظاہر کا مطالعہ کرتا ہے تو اس وقت وہ اپنے موضوع کے اس پہلو کا مطالعہ کر رہا ہوتا ہے جس کو اوپر کی تقسیم میں "حقیقت" کہا گیا ہے۔

ہر ارتقائی عالم جانتا ہے کہ دونوں پہلوؤں کے درمیان نوعی فرق پایا جاتا ہے۔ اس معاملے میں جہاں تک اشیاء یا شواہد ارتقار کے مطالعے کا تعلق ہے، اس سلسلے میں براہ راست دلائل قابل حصول ہیں۔ مثال کے طور پر متحجرات (fossils) جو کھدائی کے ذریعے زمین کی تہوں سے کثرت سے برآمد کیے گئے ہیں۔ ان کا مطالعہ مشاہداتی سطح پر ممکن ہے۔

اس کے برعکس حقائق یا قانون ارتقاء کے معاملے میں موضوعی شواہد نہ ہونے کی وجہ سے اس پر براہ راست استدلال ممکن نہیں۔ مثلاً ارتقائی عمل کے دوران اشکال میں اچانک تبدیلیوں (mutations) کا نظریہ، جو تمام تر قیاسات پر مبنی ہے نہ کہ براہ راست مشاہدات پر۔ اس دوسرے معاملے میں خارجی تغیر تو دکھائی دیتا ہے، مگر قانونِ تغیر بالکل نظر نہیں آتا۔ اسی لیے ہر عالم ارتقار موضوع کے اس دوسرے پہلو میں بالواسطہ استدلال سے کام لیتا ہے جس کو علم منطق میں استنباطی استدلال (inferential argument) کہا جاتا ہے۔

تبدیلی کا یہ نظریہ ارتقار کی بنیاد ہے۔ تاہم اس معاملے کے دو حصے ہیں۔ اس کا ایک جزو مشاہدہ میں آتا ہے۔ مگر اس کا دوسرا جزو مکمل طور پر ناقابل مشاہدہ ہے۔ وہ صرف استنباط کے اصول سے کام لے کر فلسفۂ ارتقار میں شامل کیا گیا ہے۔

یہ ایک عام مشاہدے کی بات ہے کہ انسان یا جانور سے جو بچے پیدا ہوتے ہیں وہ سب ایک ہی قسم کے نہیں ہوتے۔ ان میں مختلف اعتبار سے کچھ نہ کچھ فرق ہوتا ہے۔ موجودہ زمانے میں اس حیاتیاتی منظر کا سائنسی مطالعہ کیا گیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا ہے کہ رحم مادر میں بچے کے جینز کے اندر اچانک طور پر خود بخود تبدیلیاں

(spontaneous changes) پیدا ہوتی ہیں۔ یہی تبدیلیاں ایک ہی ماں باپ سے پیدا ہونے والے بچوں میں فرق کا سبب ہیں۔

اولاد میں ایک دوسرے کے درمیان یہ فرق ایک مشاہداتی واقعہ ہے۔ مگر اس کے بعد اس مشاہدے کی بنیاد پر جو ارتقائی فلسفہ بنایا گیا ہے وہ خود مکمل طور پر ناقابلِ مشاہدہ ہے اور صرف قیاسی استنباط کے ذریعے تسلیم کر لیا گیا ہے۔ گویا اشیائے ارتقاء قابلِ مشاہدہ ہیں اور حقائقِ ارتقا ناقابلِ مشاہدہ۔

یہاں ارتقائی عالم یہ کرتا ہے کہ ایک سرے پر وہ ایک بکری کو رکھتا ہے اور دوسرے سرے پر ایک زرافہ کو۔ اس کے بعد وہ تناسل کے کچھ درمیانی نمونوں کو لے کر یہ نظریہ بناتا ہے کہ ابتدائی بکری کے کئی بچوں میں سے ایک بچے کی گردن اتفاقاً کچھ لمبی تھی۔ اس کے بعد اس لمبی گردن والی بکری کی اولاد ہوئی تو اس میں گردن کی یہ لمبائی کچھ اور بڑھ گئی۔ اسی طرح کروڑوں سال کے دوران گردن کی یہ لمبائی نسل درنسل جمع ہوتی رہی۔ یہاں تک کہ ابتدائی بکری کی اگلی اولاد آخرکار زرافہ جیسا جانور بن گئی۔ اسی نظریے کے تحت چارلس ڈاروِن نے اپنی کتاب اصل الانواع میں لکھا ہے کہ مجھ کو یہ بات تقریباً یقینی معلوم ہوتی ہے کہ ایک معمولی کھُردار چوپایہ زرّافہ جیسے جانور میں تبدیل ہو سکتا ہے:

> ...it seems to me almost certain that an ordinary hoofed quadruped might be converted into a giraffe. (p. 169)

اس معاملے میں بکری کی اولاد میں فرق ہونا بذاتِ خود ایک معلوم واقعہ ہے۔ مگر اس فرق کا کروڑوں سال تک نسل درنسل جمع ہوتے ہوئے اس کا زرافہ بن جانا مکمل طور پر ناقابلِ مشاہدہ اور ناقابلِ تجربہ ہے۔ وہ صرف مشاہدے کی بنیاد پر استنباط کے ذریعے اخذ کیا گیا ہے نہ کہ براہِ راست طور پر خود مشاہدے کے ذریعے۔

ٹھیک یہی معاملہ مذہب کے موضوع کا بھی ہے۔ مذہب کے مطالعے کا

ایک پہلو یہ ہے کہ آپ اس کی تاریخ، اس کی شخصیات، اس کے احکام اور اس کے رسوم ورواج کا مطالعہ کریں۔ یہ مذکورہ تقسیم کے مطابق گویا اشیار مذہب کا مطالعہ کرنا ہے۔ اس پہلو سے مذہب میں بھی موضوعی معلومات دستیاب ہیں۔ اس لیے یہاں مذہب کا مطالعہ بھی ٹھیک اسی طرح براہ راست شواہد کی بنیاد پر کیا جاسکتا ہے جس طرح حیاتیاتی ارتقار کے حصہ اوّل میں کیا جاتا ہے۔

مذہب کے مطالعے کا دوسرا پہلو وہ ہے جس کو عام طور پر ترغیبات سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہ وہ عقائد ہیں جو ہماری محسوس دنیا سے ماورا ہیں۔ یعنی خدا اور فرشتوں کا وجود، وحی کی حقیقت، جنّت اور دوزخ کا عقیدہ وغیرہ۔ مذہب کے اس دوسرے پہلو میں براہ راست شواہد موجود نہیں ہیں۔ اس لیے اس اعتبار سے مذہب کا مطالعہ اسی منطقی اصول کی روشنی میں کیا جائے گا جس کو استنباطی قرائن اور شواہد کہا جاتا ہے۔ یعنی وہی منطقی اصول جس کو علمار ارتقار اپنے نظریے کے دوسرے پہلو کے مطالعے میں استعمال کرتے ہیں۔

اس تجزیے کی روشنی میں دیکھیے تو مذہب اور سائنس دونوں کا معاملہ بالکل یکساں ہے۔ دونوں ہی میں دو الگ الگ حصے ہیں۔ ایک حصہ وہ ہے جو علمی قطعیت (scientific certainty) پر قائم ہے۔ اور جس میں براہ راست استدلال ممکن ہوتا ہے۔ دوسرا حصہ وہ ہے جو علمی استنباط (scientific inference) پر مبنی ہے اور جس کو ثابت کرنے کے لیے صرف بالواسطہ استدلال کا اصول استعمال کیا جاتا ہے۔ اس علمی تقسیم کو سامنے رکھتے ہوئے دیکھا جائے تو دونوں میں کوئی فرق نظر نہیں آئے گا۔

پروفیسر ہیڈھم کا غیر ضروری احساس کمتری اس لیے ہے کہ وہ مذکورہ فرق کو ملحوظ نہ رکھنے کی وجہ سے ایک دوسرے کو گڈمڈ کر رہے ہیں اور غیر صحیح تقابل کی غلطی میں مبتلا ہیں۔ وہ سائنس کے پہلے جزو کا مقابلہ مذہب کے دوسرے جزو سے کر رہے ہیں اور مذہب کے پہلے جزو کو سائنس کے دوسرے جزو کی روشنی میں دیکھ رہے

ہیں۔ اس غیر صحیح تقابل نے وہ صورت پیدا کی ہے جو ان کے مقالے میں نظر آتی ہے۔

اگر پروفیسر موصوف سائنس کے پہلے جزو کا مقابلہ مذہب کے پہلے جزو سے کریں اور اسی طرح سائنس کے دوسرے جزو کو مذہب کے دوسرے جزو کی روشنی میں دیکھیں تو ان کا احساسِ کمتری ختم ہو جائے۔ وہ یہ محسوس کرنے لگیں کہ خالص اصولی اعتبار سے دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں۔ کیوں کہ سائنس کے دونوں اجزاء میں دو الگ الگ طرزِ استدلال استعمال کیا جاتا ہے۔ سائنس کے پہلے جزو میں جو استدلال مستعمل ہے وہ مذہب کے بھی پہلے جزو میں قابلِ حصول ہے۔ اسی طرح سائنس کے دوسرے جزو میں جو استدلال استعمال ہوتا ہے وہی مذہب کے دوسرے جزو میں بھی عین ممکن ہے۔

یہ ایک ایسی حقیقت ہے جس کا اعتراف برٹرینڈرسل جیسے شخص نے کیا ہے جو فلسفۂ الحاد کا امام سمجھا جاتا ہے۔ برٹرینڈرسل کی ایک کتاب ہے جس کا نام ہے میں عیسائی کیوں نہیں:

Why I am not a Christian

اس کتاب کے آغاز میں برٹرینڈرسل نے اس پر بحث کی ہے کہ معقول استدلال کیا ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ میرا ذاتی عقیدہ یہ ہے کہ دنیا کے تمام بڑے مذاہب بدھ ازم، ہندو ازم، مسیحیت اور اسلام غلط اور بے حقیقت ہیں۔ منطقی طور پر ان کی معقولیت کو ثابت کرنا ممکن نہیں۔ جو لوگ مذہب کو اختیار کیے ہوئے ہیں۔ وہ اس کو اپنی قومی روایات کے زور پر اختیار کیے ہوئے ہیں نہ کہ دلائل کے زور پر۔

تاہم برٹرینڈرسل نے اس حقیقت کا اعتراف کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اہلِ مذہب کے دلائل میں سے ایک دلیل ایسی ہے جو خالص منطقی یا غیر علمی نہیں۔ میری مراد اس چیز سے ہے جس کو نظم سے استدلال کہا جاتا ہے۔ تاہم اس دلیل کو ڈارون نے رد کر دیا ہے:

There is one of these arguments which is not purely

logical. I mean the argument from design. This argument, however, was destroyed by Darwin.

برٹرینڈرسل کا مطلب یہ ہے کہ خدا کے وجود پر اس طرح استدلال کیا جاتا ہے کہ دنیا میں جب نظم ہے تو ضروری ہے کہ اس کا ایک ناظم ہو۔ یعنی جب ڈیزائن ہے تو ڈیزائنر کا ہونا بھی لازمی ہے۔ برٹرینڈرسل اعتراف کرتا ہے کہ یہ طریق استدلال اپنی نوعیت کے اعتبار سے وہی طریق استدلال ہے جس کو سائنسی نظریات کو ثابت کرنے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ تاہم اس اعتراف کے باوجود برٹرینڈرسل یہ کہہ کر اس کو قبول نہیں کرتا کہ ڈاروِنزم نے اس کو رد کردیا ہے۔

مگر یہ سراسر ایک بے بنیاد بات ہے۔ کیوں کہ ڈارون کے نظریے کا تعلق خالق (creator) کے وجود سے نہیں ہے بلکہ خالق کی تخلیق (creation) کے عمل سے ہے۔ ڈاروِنزم کا خلاصہ یہ ہے کہ مختلف انواع جو دنیا میں دکھائی دیتی ہیں۔ وہ الگ الگ تخلیق نہیں کی گئی ہیں بلکہ ایک ہی نوع لمبے ارتقائی عمل کے درمیان مختلف انواع میں تبدیل ہوگئی۔

ظاہر ہے کہ اس نظریے کا کوئی تعلق خدا کے وجود یا عدم وجود سے نہیں ہے۔ اس کا تعلق عمل تخلیق سے ہے نہ کہ کارساز تخلیق سے۔ یعنی پہلے اگر یہ عقیدہ تھا کہ خدا نے ہر ہر نوع کو الگ الگ پیدا کیا ہے تو اس کو ماننے کی صورت میں اب یہ عقیدہ ہوجائے گا کہ خدا نے ایک ابتدائی نوع ایسی پیدا کی جس کے اندر امکانی طور پر بیشمار انواع میں تقسیم ہونے کی صلاحیت تھی۔ اور پھر اس نے اس کے موافق کائنات میں ایک نہایت محکم فطری پراسس جاری کردیا۔ اس طرح لمبے پراسس کے دوران ابتدائی نوع اپنے امکانات (potential) کو ظاہر کرتی ہوئی بیشمار انواع میں تبدیل ہوگئی۔ اس کو دوسرے لفظوں میں اس طرح بھی کہہ سکتے ہیں کہ نظریۂ ارتقاء ذاتِ خداوندی کا مطالعہ نہیں ہے بلکہ وہ صرف اس بات کا مطالعہ ہے کہ خدا نے اپنی قدرت کو کس طرح عالم کائنات میں ظاہر کیا ہے۔ چنانچہ خود ڈارون نے اپنی مشہور کتاب

اصل الانواع (Origin of Species) کے آخر میں یہ الفاظ درج کیے ہیں۔
زندگی کے اس نقطۂ نظر میں بڑی عظمت ہے کہ اپنی مختلف طاقتوں کے ساتھ ابتداءً خالق نے زندگی کو ایک یا کئی شکلوں میں وجود دیا۔ اور اس اثنا میں جب کہ یہ سیارہ کشش ثقل کے مقرر قانون کے تحت گردش کر رہا تھا، اتنے زیادہ سادہ آغاز سے لاتعداد انتہائی خوبصورت اور عجیب صورتیں بن کر تیار ہوگئیں:

> There is grandeur in this view of life, with its several powers, having been originally breathed by the Creator into a few forms or into one; and that, whilst this planet has gone cycling on according to the fixed law of gravity, from so simple a beginning endless forms most beautiful and most wonderful have been, and are being evolved. (p. 408)

حقیقت یہ ہے کہ بیسویں صدی میں جو نئے عالمی حقائق دریافت ہوئے ہیں انھوں نے منطق کی دنیا میں ایک انقلاب عظیم برپا کر دیا ہے۔ اب مذہبی استدلال اور علمی استدلال (scientific argument) کا وہ فرق ختم ہو چکا ہے جو بیسویں صدی سے پہلے خلاف واقعہ طور پر فرض کر لیا گیا تھا۔ اب استدلال کے اعتبار سے سائنس کا معاملہ بھی ٹھیک اسی مقام پر پہنچ چکا ہے جو پہلے صرف مذہب کے لیے سمجھا جاتا تھا۔

نیوٹن (۱۷۲۷-۱۶۴۲) نے خصوصی طور پر نظام شمسی کا مطالعہ کیا۔ اس نے سورج کے گرد سیاروں کی گردش کے قوانین معلوم کیے۔ اس کا یہ مطالعہ زیادہ تر آسمانی اجرام (astronomical bodies) تک محدود تھا۔ اس کو دوسرے لفظوں میں عالم کبیر (macro-world) کا مطالعہ کہہ سکتے ہیں۔ عالم کبیر میں یہ ممکن ہوتا ہے کہ چیزوں کو دیکھا اور ناپا اور تولا جا سکے۔ اس بنا پر فوری تاثر کے تحت بہت سے

لوگوں کا یہ ذہن بن گیا کہ حقیقت قابل مشاہدہ ہے اور صحیح اور جائز استدلال وہی ہے جو مشاہداتی دلائل پر مبنی ہو۔ اسی تصور کے تحت وہ فلسفہ بنا جس کو عام طور پازیٹیوزم (positivism) کہا جاتا ہے۔

مگر بیسویں صدی کے ربع اوّل میں وہ حقائق دریافت ہوئے جنھوں نے مذکورہ ابتدائی نظریات کا جڑسے خاتمہ کر دیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ عالم ظاہر کے اندر زیادہ بڑے پیمانے پر ایک عالم غیر ظاہر موجود ہے۔ اس عالم غیر ظاہر کو سمجھنا یا اس پر دلیل قائم کرنا صرف بالواسطہ انداز میں ممکن ہے۔ یعنی کسی چیز کے اثرات (effects) کو دیکھ کر اس چیز کی موجودگی کا علم حاصل کرنا۔

اس انکشاف نے سارے معاملے کو بدل دیا۔ انسانی علم کی رسائی جب تک عالم کبیر تک محدود تھی وہ مذکورہ غلط فہمی میں مبتلا رہا۔ مگر جب انسانی علم کی رسائی عالم صغیر (micro-world) تک پہنچ گئی تو علمی صورت حال اپنے آپ بدل گئی۔

اب معلوم ہوا کہ براہ راست استدلال کا میدان بہت محدود ہے۔ نئے حقائق جو انسان کے علم میں آرہے تھے وہ اتنے لطیف تھے کہ صرف استنباط یا بالواسطہ استدلال ہی وہاں قابل عمل نظر آتا تھا۔ مثال کے طور پر جرمن سائنسداں رانٹجن (Whilhelm Conrad Rontgen) نے ۱۸۹۵ء میں ایک تجربے کے دوران پایا کہ اس کے سامنے کے شیشے پر کچھ اثر (effect) ظاہر ہو رہا ہے جبکہ اس کے تجربے اور شیشے کے درمیان کوئی معلوم رشتہ موجود نہ تھا۔ اس نے کہا کہ یہاں ایک ناقابل مشاہدہ شعاع (invisibie radiation) ہے جو ۱۸۶۰۰۰ میل فی سکنڈ کی رفتار سے سفر کر رہی ہے۔ اس کی نامعلوم نوعیت (unknown nature) کی بنا پر رانٹجن نے اس کا نام اکسرے (X-rays) رکھ دیا۔ (انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا (19/1058))۔

بیسویں صدی میں اکسریز جیسی بہت سی چیزیں دریافت ہوئیں جو براہ راست

انسانی مشاہدہ میں نہیں آرہی تھیں۔ تاہم ان کے اثرات جو علم میں آئے ان کی بنا پر ان کے وجود سے انکار کرنا بھی ممکن نہ تھا۔ ان جدید تحقیقات کے نتیجے میں جس طرح علم کے دوسرے شعبوں میں تبدیلیاں ہوئیں، اسی طرح اس نے علم تحقیق میں بھی تبدیلیاں کیں۔

اس کے بعد یہ ہوا کہ استنباطی استدلال کو بھی ایک معقول استدلالی معیار کے طور پر تسلیم کر لیا گیا۔ کیوں کہ اس کے بغیر اکسریز کی تشریح نہیں کی جا سکتی تھی۔ اس کے بغیر ایٹم کے سائنسی ڈھانچے کو ماننا ممکن نہ تھا۔ اس کے بغیر ڈارک میٹر کے وجود کو تسلیم نہیں کیا جا سکتا تھا وغیرہ۔

موجودہ زمانے میں معیار استدلال میں اس توسیع کے بعد دینی معتقدات پر استدلال اتنا ہی معقول (valid) بن گیا جتنا کہ سائنسی نظریات پر استدلال۔ جس استنباطی منطق سے سائنس کے جدید دریافت شدہ نظریات ثابت کیے جا رہے تھے، عین اسی استنباطی منطق سے دینی عقائد بھی پوری طرح ثابت ہو رہے تھے۔ اس کے بعد وہ استدلالی فرق ختم ہو گیا جو پہلے دونوں کے درمیان پایا جاتا تھا۔

ایک سوال کا جواب

مقالہ نگار نے آخر میں لکھا ہے کہ میں ہمیشہ یہ سوچتا ہوں کہ بہت سے ممتاز اور فکر ارباب علم ہیں جو اس کو ناممکن پاتے ہیں کہ وہ میرے مذہبی عقائد سے اتفاق کریں، اگرچہ وہ اس موضوع کو انتہائی سنجیدگی اور توجہ کے ساتھ لے رہے ہوتے ہیں۔ اور میں اس بات کا اقرار کروں گا کہ دنیا میں اتنی زیادہ برائیاں اور اتنی زیادہ مصیبتیں اس عقیدے کے خلاف شہادت دیتی ہیں کہ یہاں کوئی قادر مطلق خدا ہے جو اپنی مخلوقات سے محبت کرتا ہے:

And I have to acknowledge that the existence of

so much evil and suffering in the world counts

against any vision of an all-powerful and loving

God. (p. 7)

میں کہوں گا کہ برائی ایک اضافی لفظ ہے۔ کوئی بظاہر برائی صرف اس وقت برائی ہے جب کہ اس کی توجیہہ نہ کی جاسکتی ہو۔ ڈاکٹر ایک مریض کے جسم پر نشتر چلاتا ہے۔ جج ایک مجرم کو سولی پر چڑھانے کا حکم نافذ کرتا ہے۔ بظاہر یہ ایک ظلم ہے۔ مگر ہم اس کو برا نہیں کہتے۔ کیوں صرف اس لیے کہ ہمارے پاس ڈاکٹر اور جج کے فعل کی معقول توجیہہ موجود ہے۔ یہی معاملہ اس برائی کا ہے جس کی طرف مقالہ نگار نے اشارہ کیا۔

پہلی بات یہ ہے کہ یہاں جو برائی ہے وہ صرف انسانی معاشرے میں ہے، ساری کائنات میں نہیں ہے۔ انسان کی محدود دنیا کو چھوڑ کر جو وسیع کائنات ہے، وہ انتہائی معیاری ہے۔ وہ مکمل طور پر نقص اور خرابی سے پاک ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ انسانی دنیا میں برائی کیوں ہے۔ اس کو سمجھنے کے لیے ہمیں خدا کے تخلیقی منصوبے (creation plan) کو جاننا ہوگا۔ خدا کا تخلیقی منصوبہ ہی وہ واحد کسوٹی ہے جس پر جانچ کر اس کی نوعیت کو متعین کیا جاسکتا ہے۔

خدا کا تخلیقی منصوبہ جو اس نے اپنے پیغمبروں کے ذریعے بتایا ہے، وہ یہ ہے کہ یہ دنیا دارالامتحان ہے۔ یہاں انسان کو آزمائش (ٹسٹ) کے لیے رکھا گیا ہے۔ اسی آزمائش کے ریکارڈ کے مطابق ہر آدمی کے ابدی انجام کا فیصلہ کیا جائے گا۔ آزمائش کی اسی مصلحت ہی کی بنا پر آدمی کو یہاں آزادی دی گئی ہے۔ اگر آدمی کو آزادی نہ دی جائے تو آزمائش کی بات بالکل بے معنی ہو جائے گی۔

مذکورہ برائی دراصل اسی آزادی کی قیمت ہے۔ خدا ان انسانوں کا انتخاب کرنا چاہتا ہے جو آزادی پانے کے باوجود با اصول اور پابند زندگی

گزاریں۔ ایسے انسانوں کے انتخاب کے لیے بہر حال (disciplined life) آزادی کا ماحول بنانا ہوگا۔ اگرچہ آزادی کے اس ماحول کی بنا پر کچھ لوگ ظلم بھی کریں گے۔ مگر یہ ایک ناگزیر قیمت ہے جس کو دیے بغیر وہ تخلیقی منصوبہ مکمل نہیں ہوسکتا جس سے بہتر تخلیقی منصوبہ اس دنیا کے لیے قابلِ تصور نہیں۔

موجودہ دنیا صرف اس وقت بے معنی دکھائی دیتی ہے جب کہ اس کو آخرت کے بغیر ایک مستقل دنیا کے طور پر دیکھا جائے۔ مگر جب ہم موجودہ دنیا کو آخرت کی دنیا سے ملا کر دیکھتے ہیں تو سارا معاملہ بالکل بدل جاتا ہے۔ اب وہ انتہائی با معنی بھی ہو جاتی ہے اور انتہائی قابل قدر بھی۔ ▲▲

سلسلہ: صوفی حمید الدین سوالی ناگوریؒ

۱۶ سیر الاولیا، صفحہ ۲۸۳

۱۷ ایضاً، صفحہ ۲۸۳

۱۸ حمید قلندر (مرتب)، خیر المجالس، مطبوعہ کراچی، ب ت ن، صفحہ ۴۶

۱۹ مولانا عبد الحئی، نزہۃ الخواطر، مطبوعہ لاہور، ۱۹۸۵ء، صفحہ ۱۴۶

۲۰ خلیق احمد نظامی سم آسپکٹس آف ریلیجن اینڈ پالیٹکس ان انڈیا ڈیورنگ دی تھرٹینتھ سنچری مطبوعہ علی گڑھ، صفحہ ۲۷۰

سلسلہ: فکرِ اسلامی کی تشکیلِ نو

۱۶۰ ایضاً، صفحہ ۲۷

۱۶۱ ایضاً، صفحات ۸۸-۸۴

۱۶۲ ایضاً، صفحات ۸۲-۸۱

۱۶۳ ایضاً، صفحہ ۱۱۵

۱۶۴ ایضاً، صفحات ۱۱۷-۱۱۶

۱۶۵ ایضاً، صفحات ۱۱۹-۱۱۸

۱۶۶ ایضاً، صفحہ ۱۲۶

۱۶۷ ایضاً، صفحات ۱۲۹، ۱۲۷

۱۶۸ ایضاً، صفحہ ۱۲۹

منظر مہدی

فکر اسلامی کی تشکیل نو

سر سید، نذیر احمد، حالی اور شبلی کی نگارشات کا مطالعہ

سر سیّد

سر سید کی اصلاحی فکر کا اصل محور مذہب نہیں تھا بلکہ مذہبی بحث ان کی مجبوری تھی[1]۔ کیوں کہ مذہب اس عہد کی زندگی پر حاوی تھا اس لیے مذہبی مسائل میں ان کی دلچسپی لازمی تھی جس کی جھلک ان کی ۱۸۵۷ء کی بغاوت سے قبل کی نگارشات میں بھی ملتی ہے[2]۔ وہ جانتے تھے کہ کسی قوم کی تہذیب اور ترقی کا رشتہ اس کے مذہب سے بھی ہوتا ہے[3]۔ اپنے عہد کے حالات کے پیش نظر ان کا خیال تھا کہ جس قدر کسی قوم میں مذہب کی غلط تعبیرات ہوں گی اسی قدر اس کی تہذیب شکستہ اور ترقی مسدود ہوگی[4]۔ مسلم معاشرے کی تشکیلِ نو کے جذبے نے ہی سر سید کو مذہبی اصلاح کی جانب متوجہ کیا۔ اس لیے کہا جا سکتا ہے کہ سر سید مذہبی اصلاحات کے ذریعے بھی مسلم تہذیب اور معاشرے کی اصلاح کرنا چاہتے تھے۔ کیوں کہ ان کا خیال تھا کہ اسلام کی حالت کا اندازہ مسلمانوں کے حالات سے ہی لگایا جا سکتا ہے۔

ڈاکٹر منظر مہدی، سنٹر آف انڈین لینگویجز، جواہر لال نہرو یونیورسٹی، نئی دہلی ۱۱۰۰۶۷

مذہب، عقل، فطرت اور سائنس

ایک فکری عمل سے گزرنے کے بعد سرسید نے اس مروّجہ خیال کی تردید کی کہ مذہبی عقیدہ اور عقل دو علیحدہ چیزیں ہیں جن کے درمیان کوئی رشتہ نہیں۔ انھوں نے یہ نتیجہ نکالا کہ 'علم یا یقین یا ایمان کا مدار صرف عقل ہی پر رہتا ہے'۔[۵] سرسید کا خیال ہے کہ انسان کو جانور سے جو شے ممتاز کرتی ہے وہ عقل ہی ہے۔ عقل کے ذریعے انسان دنیاوی مشکلات اور مسائل پر قابو پاتا ہے اور یہ کام وہ عقل کے ذریعے علم حاصل کرنے کے بعد کرتا ہے یعنی حقیقت تک رسائی علم کے ذریعے ہی ہوسکتی ہے۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ 'یقین بغیر علم کے اور علم بغیر یقین کے سچا اور پورا نہیں ہے'۔[۶] چونکہ ایمان کے لیے یقین لازمی ہے اس لیے اس کا منطقی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ایمان یقین کے بغیر اور یقین علم کے بغیر ممکن نہیں۔ یقین کی حیثیت مذہب اسلام میں مرکزی ہے اور یقین کا مدار علم پر ہوتا ہے اور عقل ہی علم حاصل کرنے کا ذریعہ ہے۔[۷] اس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ عقل اور عقیدے میں کوئی تناقض نہیں ہے بلکہ عقیدے کی تطبیق عقل ہی سے کی جانی چاہیے یعنی عقل ہی کو تمام چیزوں پر فوقیت حاصل ہے۔

'کیا یہ ممکن نہیں ہے کہ عقل سے بڑا کوئی اور رہنما ہو جو عقل کو بھی شکست دے دے؟' سرسید نے یہ سوال اٹھایا اور پھر خود ہی اس کا جواب دیا کہ 'ایسے رہنما کے موجود ہونے کے احتمال سے ہمارا کام نہیں چلتا۔ اس کے موجود ہونے کا ہم کو علم اور یقین چاہیے، جب یہ نہیں ہے تو عقل کے سوا اور کوئی رہنما بھی نہیں ہے'۔[۸]

سرسید نے نیچرل فلسفے کا کوئی مربوط نظام نہیں پیش کیا۔ ان کے معترضین ان کو بدنام کرنے کے لیے انھیں دہریے اور نیچری کے لقب سے یاد کرتے تھے۔ ان پر کام کرنے والے اسکالر بھی اس سلسلے میں مغالطے کا شکار ہوئے ہیں۔[۹]

سرسید اپنے ایک مضمون میں طبیعیوں، نیچریوں اور فطریوں کو 'ہم معنی' قرار دیتے ہیں: 'یہ تینوں لفظ ہم معنی ہیں۔ پہلے لفظ کو حکما، فلاسفر عربی داں نے استعمال

کیا ہے!؛ دوسرے لفظ کو علمار انگریزی داں نے اور تیسرے لفظ کو قرآن مجید میں خدائے عزوجل جلالہٗ نے؛"[۹]

اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ان کے نزدیک طبیعیوں، نیچریوں اور فطرتیوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ سرسید نیچرل سائنس داں/ ماہرین طبیعیات کو تین خانوں میں تقسیم کرتے ہیں۔ اول وہ جو مادہ پرست ہیں اور مادے ہی کو کائنات کی اصل قرار دیتے ہیں۔ یہ لوگ خدا کے وجود میں یقین نہیں رکھتے ہیں۔ سرسید ان کو خدا کے وجود کا منکر اور دہریہ کہتے ہیں۔ وہ دوسرے خانے میں ان سائنس دانوں کو رکھتے ہیں جن کا یقین ہے کہ حقیقت تک تجربے اور دریافت کے ذریعے پہنچا جا سکتا ہے۔ اس نقطۂ نظر کے مطابق خدا کا وجود ہو بھی سکتا ہے اور نہیں بھی۔ ایسے سائنس دانوں کو سرسید 'لا ادریہ' یعنی متشکک کہتے ہیں۔ تیسرے گروہ کے نیچرل سائنس دانوں کو وہ 'ٹھیٹ مسلمان یا ٹھیٹ اسلام کے پیرو' میں شمار کرتے ہیں۔ ان سائنس دانوں کا خیال ہے کہ نیچرل سائنس ایک ایسے صانع کا قائل ہے جو فطرت اور قانون فطرت کا قائل ہے۔[۱۰] اس لیے مذہب اسلام کی تطبیق بھی سائنسی اصولوں کی روشنی میں کی جانی چاہیے۔ مذہب پر نیچر، لا آف نیچر یا قانون فطرت کے اطلاق سے سرسید کا یہی مطلب تھا۔ اس لیے انھوں نے اعلان کیا کہ 'فطرت (ورک آف گاڈ) اور مذہب اسلام (ورڈ آف گاڈ) میں کوئی تناقض نہیں ہے بلکہ فطرت مذہب اسلام کا دوسرا نام ہے'۔

سرسید کے نزدیک نیچرل ازم کا مطلب نیچری فلسفہ نہیں بلکہ اس سے ان کی مراد ہے نیچرل سائنس کا استدلال یا اصول۔ سرسید کے یہاں عقل اور نیچر کا رشتہ بہت ہی گہرا اور قریبی ہے۔ ان کا خیال ہے کہ چونکہ 'عقلا' اور نیچری (سائنس داں) دونوں خدا کے وجود کو ثابت کرتے ہیں اور مذہب اسلام سچا اور منجانب اللہ ہے۔ اس لیے اسلام کے اصول کو بھی عقل اور سائنس سچا ثابت کریں گے اور مذہب اسلام کے وہ اصول جو عقل یا فطرت کے مطابق نہیں ہوں گے وہ رد کر دیے جائیں گے۔ یعنی مذہب اسلام کے عقیدوں کی اصل کو علم (سائنس

کے اصول) کے ذریعے ہی معلوم کیا جا سکتا ہے اور علم کے حصول کا ذریعہ صرف عقل ہے۔

سرسید اس بات پر زور دیتے تھے کہ کسی شے کی حقیقت تک رسائی کے لیے 'دلیل اور برہان' کو ذریعہ بنایا جا سکتا تھا لیکن لازمی ہے کہ اس کی بنیاد 'اولیات' پر ہو۔ ان کے نزدیک جدید علوم کے اصول و نظریات اور نیچرل سائنس کی تحقیقات کو اولیات کی بنیاد قرار دیا جا سکتا ہے۔ سرسید کا خیال تھا کہ علمائے قدیم، سائنسی اصول و نظریات اور تحقیقات سے نابلد تھے۔ اس لیے انھوں نے ان علما کی واقفیت کی غرض سے اور ایسے لوگوں کی دلچسپی کے لیے بھی جو مذہب اور جدید علوم میں مطابقت تلاش کرنے کے خواہاں تھے۔ جدید علوم کے اصول و نظریات کی تفصیل پیش کی اور آخر میں کہا کہ :

> اس تحریر سے ہمارا مطلب یہ ہے کہ ہمارے علما، مقدسین جو ان علوم کے مسائل کی نسبت توجہ نہیں کرتے اور ان کو لغو و مہمل کہہ کر ٹال دیتے ہیں اور بلا تحقیق اس بات کے کہ دراصل قرآن مجید میں کیا ہے اپنی سمجھی ہوئی بات کو قرآن مجید کا مطلب قرار دے کر کہہ دیتے ہیں کہ یہ سب غلط ہے اور قرآن مجید میں جو ہے، یعنی جو ہم نے یا اگلے لوگوں نے، جبکہ نیچرل سائنس کا علم نہ تھا، سمجھا ہے وہ ٹھیک ہے گو کہ عقل اس کو قبول نہ کرتی ہو۔ ہم زمین کو چوکھونٹی اور چورس ہی کہے جاویں گے، گو کہ ہزار دلیل سے اس کا گول ہونا ثابت ہوا ہو۔ اس قسم کی بات کہنے سے ان لوگوں کو جو علوم جدیدہ کی تحصیل کرتے ہیں تشفی نہیں ہوتی، بلکہ گمراہ ہوتے ہیں۔[۳۲]

سرسید نے دینی مسائل اور دنیوی علوم کے درمیان امتزاج پیدا کرنے کا کام اپنے ذمے لیا۔ ان کی اس ذمے داری نے ان کو یہ کہنے پر آمادہ کیا کہ قرآن کی تفسیر سائنس کی جدید تحقیقات کی روشنی میں کرنے ہی سے قرآن اور اسلام کی صحیح روح

کو سمجھا جا سکتا ہے۔ ان کا یقین تھا کہ قرآن بالکل سچا ہے اور منجانب اللہ ہے، اس میں کوئی بات بھی قانونِ فطرت کے خلاف نہیں ہے۔ اس لیے دنیاوی علوم اس کو باطل نہیں ٹھہرا سکتے بلکہ ان سے اس کی تطبیق دینے سے اس کی حقیقت ثابت ہوگی۔[۳۱]

ملائکہ، معجزات، نبوت اور دیگر عقائد

سرسید کا خیال تھا کہ اسلام میں بہت سے ایسے خیالات اور عناصر در آئے ہیں جن کا اصل اسلام سے کوئی تعلق نہیں لیکن مسلمانوں کا ان پر پورا عقیدہ ہے اور جس کی وجہ سے اسلام تہذیب و ترقی کے منافی معلوم ہوتا ہے۔ ان کے نزدیک ہندوستانی اسلام میں بہت سے غیر اسلامی خیالات اور عناصر میں سے کچھ تو عیسائیوں اور یہودیوں کے اثرات سے در آئے تھے اور کچھ ہندوستان کی قدیم تہذیبی روایات اور ہندو مذہب سے اسلام میں داخل ہوگئے تھے۔ اسلام میں اس طرح کے راہ پانے کے اصل اسباب ان کے خیال میں یہ تھے:

(۱) قرآن کی اصل روح کی غلط تعبیر۔

(۲) احادیث غیر معتمد پر اعتقاد۔ اور

(۳) جدید علوم و فنون کا حاصل نہ کرنا اور انھیں اسلام کے خلاف سمجھنا۔

سرسید کی کوشش یہ تھی کہ ایسی باتوں کو اسلام کے دائرے سے خارج کیا جائے۔ انھوں نے قرآن سے یہ ثابت کیا کہ معجزے اور کرامات بنیادی طور من گھڑت قصے ہیں جن کی کوئی حقیقت نہیں۔ انھوں نے اسلام کو جدید سائنس اور دیگر علوم کی تحقیقات کی روشنی میں سچا مذہب ثابت کرنے کی کوشش کی۔

سرسید نے اس بات پر افسوس ظاہر کیا کہ اہل السنتہ والجماعتہ نے اجتہاد کو ختم اور مجتہد کو معدوم، خیال کرلیا ہے اور شیعہ فرقے کی اس بات کے لیے تعریف کی کہ وہ سنیوں کے برعکس ہر زمانے میں مجتہد کا ہونا ضروری خیال کرتے ہیں۔

انھوں نے کہا کہ بدلتے وقت کے ساتھ نئے نئے مسائل اور نئی نئی ضرورتیں پیش آتی ہیں اس لیے ان میں اور مذہب کے درمیان مطابقت پیدا کرنے کے لیے ہر زمانے میں مجتہد کی ضرورت ہوگی[۱۴] جو مذہب کی توجیہہ نئے علوم وفنون کی روشنی میں کر سکے۔ سرسید کا خیال تھا کہ 'جس طرح دنیوی خیالات' عادات اور رسم و رواج' حالت تمدن اور معاشرت پر' زمانے کا اثر ہوتا ہے' اسی طرح مذہب اور اعتقاد پر بھی' زمانہ اثر انداز ہوتا ہے۔ 'حال کا زمانہ ... شک کا زمانہ ہے'۔ اسی لیے سرسید نے کہا کہ کسی بھی بات کو آج کا انسان اس وقت تک سچ نہیں مانتا' جب تک اس کے سچ ہونے کا یقین نہ آوے ... اور یہی سبب ہے کہ انسانوں کے مذہب پر یا یوں کہو کہ ان اعتقادات پر زمانے نے سب سے بڑا اثر ڈالا ہے[۱۵]۔ سرسید کے خیال میں مذہب اسلام میں ایسا کوئی عنصر نہیں ہے جو کہ ترقی کے مانع ہو یا زمانے کے دوش بدوش چلنے سے روکتا ہو۔ انھوں یہ بھی کہا کہ اسلام میں بعض ترقی مخالف عناصر جو نظر آتے ہیں وہ صحیح اسلام نہیں ہے بلکہ بعد کے زمانے کا اختراع ہے۔ اس لیے وہ مذہب اسلام کی تحقیق کی طرف مائل ہوئے اور انھوں نے قرآن کی اصل روح کی ترجمانی اور احادیث کی اصل کی چھان بین کا بیڑا اٹھایا۔ بقول سرسید اگر وہ اسلام کی سچائی کی جستجو کی طرف متوجہ نہ ہوتے تو یقینی طور پر وہ مذہب اسلام کو چھوڑ دیتے[۱۶]۔ انھوں نے اسلام اس لیے قبول نہیں کیا تھا کہ ان کے آباد اجداد کا مذہب یہی تھا بلکہ ان کا کہنا ہے کہ انھوں نے تمام معلومہ مذاہب سے اسلام کا موازنہ اور مقابلہ کیا اور ان کی تحقیقات نے ان کو اسلام کے سچ ہونے کا یقین دلایا[۱۷]۔ انھوں نے اپنے عقائد کی روشنی میں پندرہ نکات پر زور دیا[۱۸]:

۱۔ اللہ ازلی و ابدی ہے اور تمام کائنات کا خالق ہے۔

۲۔ قرآن اور حدیث اصل اور سچے ہیں۔

۳۔ قرآن بے شک کلام اللہ ہے۔

۴۔ اگر قرآن کی کوئی آیت خلاف واقعہ یا خلاف حقیقت محسوس ہو تو اس کے

معنی یہ ہیں کہ اس کا مطلب سمجھنے میں غلطی کی گئی ہے یا جسے واقعہ یا حقیقت سمجھ گیا ہے اس میں غلطی ہوئی ہے۔ اس اصول کے خلاف کسی بھی مفسر یا محدث کا قول قابلِ قبول نہیں ہے۔

۵۔ قرآن سچ ہے، اس میں کچھ بھی غلط اور غیر تاریخی نہیں ہے۔

۶۔ پیغمبر اسلام کے قول و فعل کے علاوہ کسی اور کا قول و فعل، جو حدیث سے ثابت نہ ہو جائز نہیں۔

۷۔ سنّت کا اطلاق دینی معاملے میں کرنا لازمی ہے لیکن دنیاوی معاملے میں نہیں۔

۸۔ مذہب میں ایسے احکام (احکام منصوصہ) جو قرآن و حدیث کی تحقیق کے بعد ثابت کیے گئے ہیں قابلِ قبول ہیں باقی سب اجتہادی اور قیاسی ہیں۔

۹۔ اسلام اور اس کے احکام کو عقل انسانی سے بعید نہیں ہونا چاہیے۔

۱۰۔ پیغمبر اسلام افعال ماموره اور افعال ممنوعہ کی اچھائی اور برائی کے بتانے والے ہیں۔

۱۱۔ اسلام کے تمام احکام فطرت کے عین مطابق ہیں۔

۱۲۔ انسان میں ایسے قویٰ ہیں جو فعلِ بد کے ارتکاب کے محرک ہوتے ہیں اور ایسے قویٰ بھی ہیں جو اس کو اس فعل سے روکتے ہیں۔ حالانکہ خدا جانتا ہے کہ انسان کن قوا کو کب کس طرح کام میں لائے گا۔ لیکن ایسا نہیں ہے کہ انسان ان قوا کے استعمال میں مجبور ہے بلکہ وہ ان کو استعمال کرنے کا مختار ہے۔

۱۳۔ مذہب اسلام اس مجموعۂ احکام کا نام ہے جو بے شک اللہ کی جانب سے ہے۔

۱۴۔ احکامِ دینِ اسلام کی دو قسمیں ہیں۔ اوّل، اصلی احکام دین جو عین فطرت کے مطابق ہیں۔ دوم، جن سے اصلی احکامِ دین کی حفاظت مقصود ہے۔ لیکن اطاعت اور عمل کے سلسلے میں ان میں امتیاز نہیں برتا جا سکتا۔ اور

۱۵۔ پیغمبر اسلام کے قول و فعل سچے تھے۔ لیکن کسی بھی دنیاوی مصلحت کے

سی چیز کا ان سے منسوب کر دینا بے ادبی ہے، جس میں کفر کا خوف ہے۔
اس طرح انھوں نے یہ اصول قائم کر کے روایتی اسلام کو عقل اور فطرت سے قریب لانے کی کوشش کی۔ سرسیّد نے انھی عقلی اور فطری اصولوں کا احادیث نبوی پر بھی اطلاق کیا۔ انھوں نے حدیث کی صحت جانچنے کے لیے ہمیں عقل کو رہبر بنانے پر زور دیا نہ کہ راوی کو۔ اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں :

> صحابہ و تابعین کے زمانے سے حدیث کی روایت بامعنی کرنے کا دستور تھا اور جو حدیثیں صحاح ستہ اور دیگر کتب حدیث میں لکھی ہیں سوائے شاذ و نادر چھوٹی حدیثوں کے وہ سب بامعنی روایت کی گئی ہیں ... راویوں نے جو مطلب سمجھا اس کو ان لفظوں میں جن میں وہ بیان کر سکتے تھے بیان کیا ... (اس لیے) معلوم نہیں ہوتا کہ اس درمیان میں اصلی الفاظ سے کس قدر لفظ ادل بدل اور الٹ پلٹ ہو گئے اور کچھ عجب نہیں کہ کسی نے حدیث کے اصلی مطلب کو سمجھنے میں بھی غلطی کی ہو اور اصلی حدیث کا مطلب بھی بدل گیا ہو اور اس کے یعنی غلط مطلب سمجھنے کی مثال میں متعدد حدیثیں بھی موجود ہیں۔[19]

چونکہ احادیث کو ان کے صحیح سیاق و سباق میں من و عن بیان کرنا محال تھا اور ان کے مفہوم کو بغیر سمجھے ہوئے بیان کرنے یا ان کو غلط طریقے سے روایت کرنے سے اسلام کی اصل صورت کے مسخ ہونے کا احتمال تھا، اسی لیے خلفائے اسلام نے اس بات کی کوشش کی کہ احادیث نقل کرنے کا سلسلہ بند کر دیا جائے۔ کیوں کہ وہ اس سے پیدا ہونے والے خطرے سے واقف تھے۔ سرسید تذکرۃ 'الحفاظ'، جلد اول، صفحات تین اور سات کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ ایک بار حضرت ابوبکر صدیقؓ نے لوگوں کو جمع کیا اور ان سے کہا کہ تم پیغمبر اسلام کی کافی حدیثیں بیان کرتے ہو جن میں اختلاف پایا جاتا ہے اور آنے والے زمانے میں ان میں اور بھی اختلاف بڑھتا جائے گا۔ اس لیے انھوں نے پیغمبر اسلام سے منسوب کر کے کوئی حدیث بیان کرنے کی

انھیں ممانعت کی اور ہدایت کی کہ اگر تم سے کوئی شخص کوئی مسئلہ پوچھے تو اُن سے کہنا کہ ہمارے اور تمھارے درمیان کتاب اللہ (قرآن) ہے۔ حضرت عمر نے بھی صحابیوں کو ایسا کرنے سے منع کیا اور کہا کہ 'حسبنا کتاب اللہ'۔ یہاں تک کہ انھوں نے ایک بار ابن مسعود، ابودردا اور ابومسعود انصاری جیسے عالم اور فقیہہ صحابیوں کو اس سلسلے میں قید کر دیا تھا۔[۲۰]

سرسید کی رائے ہے کہ حضرت ابوبکر اور حضرت عمر کے بعد کا زمانہ جس میں جنگ جمل اور جنگ صفین ہوئیں اور ان کے بعد بنی اُمیہ بنی عباس کے دور میں تصدیق اور تحقیق کیے بغیر احادیث بیان کی گئیں۔ اس کے بعد کے زمانے میں 'زہاد اور شائقین فی الخیرات' ضعیف روایات بیان کرنے لگے اور ان کی روشنی میں غیر اہم اعمال پر لوگوں کو جنت الفردوس کی بشارت دینے لگے اور چھوٹے چھوٹے گناہوں پر ان کو جہنم رسید کرنے لگے۔

سرسید کا خیال ہے کہ اس طرح یہ چیزیں کتابوں میں جمع ہوکر موجودہ عہد تک موجود تھیں۔ انھوں نے کہا کہ ان احادیث اور روایات کی تصدیق و تحقیق کیے بغیر ان کو اسلام کی بنیاد قرار دینا مناسب نہیں اور قال رسول اللہ کہنے سے قبل یہ ضرور غور کرنا چاہیے کہ یہ کس سے منسوب کیا جارہا ہے۔[۲۱]

اس لیے سرسید نے کہا کہ اگر مندرجہ ذیل معیار کا اطلاق حدیث پر کیا جائے تو اس کی صحت کی جانچ ہوسکتی ہے:

(۱) وہ حدیث غلط ہے جسے 'حس اور مشاہدہ' تسلیم نہ کرتا ہو یا ایسے احکام کے بارے میں ہو جس کا تعلق 'تمام مکلفین' سے ہو لیکن اسے کسی ایک فرد نے بیان کیا ہو یا شریعت کی روح کے خلاف ہو یا انسانی عقل سے بعید ہو یا عصری ادراک کے برعکس ہو۔

(۲) وہ حدیث بھی غلط ہے جو کسی ایسے واقعے سے متعلق ہے جسے رونما ہوتے ہوئے بہت سے لوگوں کو دیکھنا چاہیے لیکن اس کو کسی ایک فرد نے بیان کیا ہو۔

(۲۱) ایسی احادیث بھی صحت مند نہیں ہو سکتیں جن میں کسی گناہ یا ثواب کے متعلق غیر متناسب سزا یا جزا کا بیان ہو یا غیر اہم افعال کے لیے بڑی جزا کا وعدہ کیا گیا ہو۔[۲۲]

سرسید کا خیال تھا کہ اسلام دوستی اس بات میں پوشیدہ ہے کہ احادیث کی تنقیح کی جائے اور جس میں ذرا سا بھی شک ہو اس کو نکال دیا جائے۔ حدیث کی چھان بین نہ کرنا اور ساری احادیث کو پیغمبر اسلامؐ کا قول سمجھ لینا اسلام کی بے حرمتی اور اس سے دشمنی کے مترادف ہے۔ اسلام کی سچی دوستی اور اس کا حقیقی احترام اس بات میں مضمر ہے کہ 'غیر کے کلام کو اپنے نبی پاکؐ کے کلام سے' علاحدہ کر دیا جائے۔ سرسید نے "احادیث غیر معتمد" کے عنوان سے ایک مضمون تہذیب الاخلاق (بابت یکم ذی قعدہ ۱۲۸۸ھ/۱۸۷۱ء) میں شائع کیا تھا جس میں حضرت علامہ مجد الدین فیروز آبادی کی کتاب سفر السعادۃ کے حوالے سے اس طرح کی متعدد احادیث انھوں نے پیش کی تھیں۔[۲۳]

علاوہ ازیں انھوں نے اور بھی متعدد غلط فہمیوں کو حدیث اور قرآن کی روشنی میں دور کیا اور بتایا کہ قرآن کی وہ آیتیں جن سے جادو کا برحق ہونا سمجھا جاتا ہے اس کے برحق ہونے کی دلالت نہیں کرتیں اور پیغمبر اسلام پر سحر ہونے کا خیال غلط ہے۔[۲۴] بلکہ قرآن تو اس کے برعکس یہ کہتا ہے کہ وہ شخص کافر ہے جو یہ کہتا ہو کہ پیغمبر اسلام پر سحر ہوا تھا۔ سرسید نے اس بات کے ثبوت میں کہ جادو برحق نہیں ہے اسلام کے مختلف فرقوں کی اہم ہستیوں کا حوالہ دیا ہے۔ مثال کے طور پر امام ابوحنیفہ، شافعیوں میں ابوجعفر، حنفیوں میں ابوبکر رازی، ظاہریوں میں ابن حزم۔ نیز یہ کہ معتزلی بھی سحر کے منکر ہیں۔

سرسید نے متعدد مضامین لکھے جس میں انھوں نے اسلام کی صحیح روح کو پیش کرتے ہوئے غلط فہمیوں کا ازالہ کیا اور مذہب کو من گھڑت قصے کہانیوں سے پاک کیا۔ جیسے مسلمانوں میں خضر کے بارے میں غلط فہمیاں پائی جاتی ہیں کہ وہ 'نہایت ہی بزرگ شخص اور مقدس خدا رسیدہ صاحب کشف و کرامات' تھے۔ سرسید کا خیال ہے کہ خضر ایک 'فرضی شخص' ہے جس کے متعلق یہودیوں میں قصے مشہور تھے۔ اسی قصے کو بطور قصہ ہائے

یہود صحابہ و تابعین نے بیان کیا ہوگا اور اخیر راویوں نے اس خیال سے کہ ان لوگوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہوگا ان قصوں کو حدیثوں میں شامل کر دیا اور مفسروں نے اپنی تفسیروں میں داخل کر لیا، مگر قرآن مجید میں جہاں تک اس قصّے کا بیان ہے وہ سیدھا اور صاف ہے اور ان باتوں میں سے جو ان روایتوں اور تفسیروں میں بیان ہوئی ہیں ایک حرف بھی قرآن میں شامل نہیں ہے۔[۲۶]

سرسیّد کا موقف ہے کہ قرآن سے جبریل جیسے کسی فرشتے کا وجود بھی ثابت نہیں بلکہ فرشتوں کے نام یہودیوں کے مقرر کیے ہوئے ہیں جو مختلف قوتوں کی تعبیر کے لیے انھوں نے رکھ لیے تھے۔[۲۷] اس ضمن میں مسلمانوں میں رائج اعتقاد و خیال کی تصدیق قرآن سے نہیں ہوتی۔ بقول سرسیّد خدا اپنی ان بے انتہا قدرتوں کے ظہور۔۔۔ اور ان قویٰ کو، ملک یا ملائکہ کہتا ہے جو اس نے 'اپنی تمام مخلوق میں مختلف قسم کے پیدا کیے ہیں' اور اسی ذیل میں شیطان یا ابلیس بھی آتے ہیں۔[۲۸] سرسید نے اس کی مزید وضاحت کرتے ہوئے کہا کہ اس بات پر سارے محققین کا اجماع ہے کہ انسان کے انہی قویٰ کو شیطان کہتے ہیں جنھیں ہم نفس امارہ یا قوائے بہیمیہ سے موسوم کرتے ہیں۔

سرسیّد نے معجزے کی حقیقت سے اس بنا پر انکار کیا کہ بقول خود اکثر علمائے اسلام نے خرق عادت کسی واقعے کے رونما ہونے کو معجزہ قرار دیا ہے لیکن ان کے نزدیک دنیا میں کچھ بھی قانونِ قدرت کے خلاف نہیں ہوتا اور معجزات اور کرامات اُسے کہتے ہیں جو قانون فطرت کے خلاف ہو۔ انھوں نے اس بات سے انکار صرف اس بنیاد پر نہیں کیا کہ وہ عقل اور فطرت کے خلاف ہے بلکہ ان کے نزدیک اس سے بھی بڑی وجہ یہ تھی کہ قرآن سے کسی بھی واقعے کا خرق عادت یا خلافِ قانون فطرت ہونا ثابت نہیں ہے۔[۲۹] سرسید معجزات کی نفی میں قرآن و حدیث سے کافی دلائل پیش کرتے ہیں اور طویل بحث و مباحثے کے بعد اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ اسلام میں معجزات و کرامات کا وجود نہیں اور اسی روشنی میں وہ یہ بھی نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ سابق پیغمبروں نے بھی کوئی معجزہ پیش نہیں کیا بلکہ لوگوں نے جنھیں معجزات اور کرامات کا نام دیا ہے وہ فی الحقیقت

قانون فطرت کے مطابق رونما ہونے والے واقعات تھے[31] البتہ انھوں نے یہ ضرور کہا کہ عرب پیغمبر اسلام کا امتحان لینے کی غرض سے ان سے معجزات اور کرامات دکھانے کا مطالبہ کرتے تھے۔ انھوں نے اپنی دلیل کی حمایت میں قرآن کی یہ آیت پیش کی :

وقالوا لن نؤمن لک حتی تفجر لنا من الارض ینبوعاً ۝ او تکون لک جنۃ من نخیل و عنب فتفجر الانھر خلٰلھا تفجیراً ۝ او تسقط السمآء کما زعمت علینا کسفا او تاتی باللہ والملٰئکۃ قبیلا ۝ او یکون لک بیت من زخرف او ترقیٰ فی السمآء ولن نؤمن لرقیک حتی تنزل علینا کتٰبا نقرؤہ قل سبحان ربی ھل کنت الا بشرا رسولاً ۝ (سورۂ بنی اسرائیل، آیت ۹۳ - ۹۰)

(سرسید کا ترجمہ) یعنی ہم ہرگز تجھ پر ایمان نہیں لانے کے جب تک کہ تو زمین پھاڑ کر ہمارے لیے چشمے نہ نکالے، یا تیرے پاس کھجور و انگور کا باغ ہو جس کے بیچ میں تو بہتی ہوئی نہریں نکالے زور سے بہتی ہوئی یا تو ہم پر جیسا کہ تو سمجھتا ہے آسمان کے ٹکڑے ڈالے، یا خدا یا فرشتوں کو اپنے ساتھ لاوے یا تیرے لیے کوئی مزین گھر ہو، یا تو آسمان پر چڑھ جاوے اور ہم تو تیرے منتر پر ہرگز ایمان نہیں لانے کے جب تک کہ ہم پر ایسی کتاب اُترے جو ہم پڑھ لیں[32]

سرسید کے نزدیک قرآن میں جن معجزوں کا ذکر ہوا ہے وہ ہیں انسان کا پیدا کرنا، مینہہ برسانا، اناج کا پودوں کا اُگانا، سورج، چاند، ستاروں کا پیدا کرنا[33] اور یہ کہ اسلام کی سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ اس نے اپنی سچائی کے ثبوت میں کسی معجزے یا کرامت کا بہانہ نہ کیا[34] بلکہ اس کے برعکس خدا اور پیغمبر اسلام نے صاف صاف معجزات کی نفی کر دی[35]

سرسید کا خیال ہے کہ اس قسم کی باتوں میں یقین رکھنے والے مسلمان جب تک ان عقائد کو ترک نہیں کرتے وہ مکمل طور پر مہذب نہیں ہو سکتے[36]۔ کیوں کہ ان کے نزدیک معجزہ اور کرامت پر یقین کرنا خدا کی وحدانیت پر انسان کے ایمان کو متزلزل کر دیتا

ہے. اس لیے کہ اس کا مطلب خدا کی صفات میں کسی چیز کو شریک کرنے کے مترادف ہے اور یہی وہ خیال ہے جو لوگوں کو پیری مُریدی، قبر پرستی، منتیں ماننے اور نذر و نیاز چڑھانے کی طرف مائل کرتا ہے[۳۷]۔ سرسیّد کی معجزہ اور کرامت کی اس تاویل کے پیچھے مسلمانوں کے غیر فطری عقائد کی اصلاح کا جذبہ کارفرما ہے۔ اس کا مقصد ایک ایسے مسلم معاشرے کی تشکیل نو ہے جس کے افراد تعقل پسند ہوں اور سائنسی مزاج رکھتے ہوں کیوں کہ جس سرمایہ دارانہ نظام میں وہ جی رہے تھے اس میں مطلوبہ ترقی کے لیے انہی رویوں کی ضرورت تھی۔

سرسیّد نے اسی طرح معراج اور شق صدر کی روایتی توجیہہ کو رد کر دیا اور تحقیق کر کے عقل اور قانون فطرت کے مطابق ان کی ایک نئی تاویل پیش کی اور کہا کہ ان امور کا کوئی ثبوت نہیں ہے کہ پیغمبر اسلام نے 'ان باتوں کے درحقیقت واقع ہونے کا کبھی دعویٰ کیا ہو'۔ اس بارے میں ان کا خیال ہے:

> قرآن مجید سے اور ان روایتوں سے جو راویوں نے معراج کی نسبت بیان کی ہیں، معلوم ہوتا ہے کہ رسولِ خدا... نے خواب میں دیکھا تھا کہ وہ مکّہ سے بیت المقدس گئے ہیں اور اس روایت کو جس میں شق صدر کا بھی ذکر ہے صحیح مانا جاوے تو یہ بھی آنحضرت نے خواب میں دیکھا تھا کہ ان کا سینہ چاک کر کے ان کا دل پانی سے دھویا گیا ہے اور اسی خواب میں آنحضرتؐ نے اور بھی کچھ خدا کی نشانیاں دیکھیں[۳۸]۔

سرسیّد اس نتیجے پر پہنچے کہ پیغمبر اسلام کی معراج روحانی تھی جسمانی نہیں اور اپنے اس جواز کے حق میں انھوں نے حضرت عائشہؓ، حسن بصریؒ اور معاویہؓ کو پیش کیا۔

سرسیّد نے نبوت سے متعلق مروج اور رائج خیالات سے انحراف کیا اور اس بات پر تنقید کی کہ یہ گویا کوئی اس طرح کا منصب ہے جیسا کہ بادشاہ کسی وزیر کو عطا کرتا ہے بلکہ اس بات پر زور دیا کہ یہ ایک فطری امر ہے[۳۹]۔ انسانی گروہوں میں پیغمبر یا رسول کا پیدا ہونا انسانی طبیعت میں داخل ہے۔ سرسیّد کا اس بات میں یقین تھا کہ

نبوت کا ملکہ انسان کی فطرت میں شامل ہے۔ ہر آدمی ایک جیسا نہیں ہوتا تو وہ عقل و فہم کے لحاظ سے ایک دوسرے سے مختلف اور اعلیٰ و ادنیٰ ہوتا ہے۔ ان کا خیال تھا کہ ایک آدمی کے عقل و دماغ کو کسی خاص کام سے زیادہ مناسبت ہوتی ہے۔ دوسرے کے عقل و دماغ کو کسی دیگر کام سے۔ اسی طرح کسی آدمی کی طبیعت مذہبی امور کی طرف زیادہ مائل ہوتی ہے یا اس طرح کے مسائل سے زیادہ مناسبت رکھتی ہے۔ ایسا آدمی حقیقی معبود اور عبادت کے طریقے کو جانتا ہے جس کے نتیجے میں وہ سماج میں پھیلی اخلاقی اور روحانی بُرائیوں کی اصلاح کی غرض سے ہدایت اور نصیحت کا کام شروع کر دیتا ہے، وہی پیغمبر یا رسول ہوتا ہے۔ لیکن عام انسان سے برتر اور اعلیٰ ترین اخلاق وصفات کا حامل ہوتا ہے۔[۴۰] سرسید کا خیال ہے:

> انسانوں ہی میں سے جس درجے اور جس نوع کی فطرت یا وحی خدا نے جس انسان میں ودیعت کی ہے وہ اوروں کے لیے اس نوع کا ہادی یا رہنما ہوتا ہے۔ جس میں خدا نے اعلیٰ درجے کی تہذیب نفس کی فطرت پیدا کی ہے ... وہ نبی ہوتا ہے۔[۴۱]

وہ اپنی انہی خوبیوں کی بناء پر مختلف درجات حاصل کرتا ہے۔ نبی کے متعلق سرسید کا خیال تھا کہ وہ زندگی اور سماج میں موجود مسائل پر غور و فکر کرتا ہے اور اس سلسلے میں اپنی فطری صلاحیتوں کو بروئے کار لاکر سچائی تک پہنچتا ہے۔ اس لیے اس میں انسان کو ہدایت و نصیحت کرنے کی کامل فطرت موجود ہوتی ہے اور جسے ناموسِ اکبر اور جبریل اعظم کا لقب دیا جاتا ہے وہ اس کی پیغمبرانہ فطرت — بلکہ نبوت — ہی ہے۔ سرسید کا اس بات میں عقیدہ تھا کہ نبیوں کا پیدا ہونا صرف انسانی نفس کی تہذیب کے لیے ہے کسی اور چیز کے لیے نہیں۔ وہ دنیا کے امور سے متعلق ان کی اصلاح کو قبول نہیں کرتے۔[۴۲]

قرآن میں اللہ نے اپنے رسولؐ کو بار بار یہ ہدایت دی ہے کہ تم لوگوں سے کہو کہ تم ایک انسان ہو اور خدا نے تمھیں لوگوں کی ہدایت کے واسطے بھیجا ہے۔ سرسید مشکوٰۃ

سے ایک حدیث نقل کرتے ہیں کہ جب پیغمبر اسلامؐ مکّہ سے مدینہ تشریف لے گئے تو انھوں نے وہاں لوگوں کو دیکھا کہ وہ کھجور کے درخت میں قلم لگا رہے تھے۔ انھوں نے لوگوں سے پوچھا کہ وہ کیا کر رہے ہیں تو لوگوں نے کہا کہ یہ یہاں کا طریقہ ہے۔ اس پر انھوں نے ایسا کرنے کی ممانعت کی اور لوگوں نے ایسا ہی کیا۔ لیکن اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ پیداوار کم ہو گئی۔ اس کی خبر جب پیغمبر اسلامؐ کو ملی تو انھوں نے کہا کہ میں تو صرف ایک انسان ہوں۔ جب میں مذہبی معاملات میں کوئی حکم کروں تو اس کی تعمیل کرو اور جب کسی دنیاوی معاملے میں حکم کروں تو یاد رکھو کہ میں صرف ایک انسان ہوں۔[۴۳] اس طرح سرسیّد نے نہ صرف نبی کے انسان ہونے پر زور دیا بلکہ اس سے بھی اہم کام انھوں نے یہ کیا کہ دین اور دنیا کو دو الگ خانوں میں تقسیم کر دیا یعنی مذہب کا رول دینی امور میں ہدایت دینے تک محدود کر دیا اور چونکہ دنیوی معاملات جامد نہیں تغیر پذیر ہیں اس لیے ان میں مذہب سے سند لینے کی ضرورت نہیں ہے۔ اس سے متعلق انھوں نے ایک مضمون لکھا' جس میں انھوں نے یہ دکھانے کی کوشش کی کہ تمام مسلم حکومتوں کے غیر مہذب اور غیر ترقی یافتہ ہونے کی اہم ترین وجہ یہ تھی کہ وہ ادنیٰ ادنیٰ قسم کے دنیاوی کام کرنے سے قبل مذہبی سند ڈھونڈنے کی کوشش کرتے تھے' انھوں نے واضح الفاظ میں کہا کہ دینی امور اور 'دنیاوی معاملات دونوں الگ الگ چیزیں ہیں۔ ان کا خیال تھا کہ حقیقی مذہب کا دنیاوی معاملات سے کوئی رشتہ نہیں ہوتا۔ سوائے ان 'چند معظم باتوں' کے جن کا تعلق اخلاق سے ہے۔ نبوت اور اسلام کی جدید ترجمانی کر کے اور دین اور دنیا کو ایک دوسرے سے الگ کر کے سرسیّد نے مسلمانوں کو ایک جدید عہد میں داخل کرنا چاہا۔ دین اور دنیا کو الگ کرنے کا یہ فلسفہ وہ ہے جو یورپ میں سرمایہ داری کے ظہور کے ساتھ آیا تھا اور جس کے ذریعے کلیسا اور دنیاوی امور کو الگ کرنے کی تحریک چلائی گئی تھی تاکہ مذہب دنیاوی ترقی کی راہ میں حائل نہ ہو سکے۔

دینی مسائل اور دنیاوی علوم

سرسید نے کہا کہ خلفائے عباسیہ کے عہد میں یونانی فلسفے اور علوم کا کافی رواج ہوا جس کے نتیجے میں بہت سے مسائل کے متعلق لوگوں کے ذہن میں شکوک و شبہات پیدا ہوئے۔ اس لیے اس وقت کے تمام علما نے ان شکوک و شبہات کو دور کرنے کی کوشش کی اور 'اسلام کی حمایت' کی ضرورت کے تحت تین اصول قائم کیے۔ یعنی ایک یہ کہ اسلام کے خلاف یونانی حکمت و فلسفے کو غلط ثابت کرنا دوسرے ان پر اعتراض کرکے ان کو مشتبہ کرنا اور تیسرے اسلامی اصول و نظریات کو یونانی علوم اور فلسفہ کی روشنی میں صحیح قرار دینا۔ علماء نے اسی غرض سے علم کلام ایجاد کیا تھا۔ اسلامی مسائل کو یونانی علوم اور فلسفے کے انداز پر دیکھنے کے نتیجے میں اسلامی کتب میں یہ علوم اور فنون بھی شامل کر لیے گئے جو آہستہ آہستہ مذہب کا حصّہ سمجھے جانے لگے۔ جب کہ اسلام سے ان کا کوئی تعلق نہیں تھا۔ لیکن آگے چل کر یونانی علوم و فنون کو سائنسی تحقیقات نے رد کردیا کیوں کہ وہ قیاسات پر مبنی تھے جب کہ سائنسی علوم کی بنیاد 'تجربے اور مشاہدے' پر تھی۔ یہ سائنسی نظریات 'تجربے سے ثابت' کیے جاسکتے تھے اور لوگوں کو ان کا مشاہدہ کرایا جاسکتا تھا۔ چنانچہ سرسید کے نزدیک کسی بھی بات کی توثیق قیاسی دلائل اور براہین سے نہیں کی جاسکتی تھی۔ بلکہ اس ضرورت کے پیش نظر ایک نئے علم کلام کی ضرورت تھی۔ اسی وجہ سے انھوں نے کہا کہ قرآن کو جدید سائنسی تحقیقات کی روشنی میں دیکھنا چاہیے کیوں کہ ان کا خیال تھا کہ قرآن بالکل سچا ہے اور اس کے الفاظ جوں کے توں ہیں۔ انھوں نے زور دے کر کہا کہ " ورک آف گاڈ اور ورڈ آف گاڈ کبھی مختلف نہیں ہوسکتے"[۲۹] لیکن ایسا پھر بھی ممکن تھا کہ علم کی کمی کی وجہ سے اس کا مطلب غلط سمجھ لیا جائے۔

سرسید نے خالص اور اصل اسلام کی بنیاد قرآن کے متن اور احادیث کو قرار دیا۔ انھوں نے احادیث کی صحت کی جانچ کا جو معیار قائم کیا تھا۔ اس کے

مطابق زیادہ تر مروجہ حدیثیں غیر معتمد قرار پائیں اور بہت کم حدیثیں ہی ایسی تھیں جو پایۂ اعتبار کو پہنچتی تھیں۔ اس کے باوجود جدید سائنس کی تحقیق ان قابلِ اعتبار احادیث اور قرآن کی روشنی میں مرتب کیے ہوئے اسلام کے اصول و نظریات کی نفی کرتی ہوئی معلوم ہوتی تھی۔ جدید علم ہیئت کے نئے سیارے (planets) دریافت کیے ہیں جس سے یہ ثابت ہوگیا کہ دوسرے سیاروں کے علاوہ زمین بھی سورج کے گرد گھومتی ہے۔

سرسید نے اپنے رسالے قولِ متین در ابطالِ حرکتِ زمین (۱۸۴۸ء) میں روایتی اسلامی علم کے مطابق بطلیموسی نظریۂ عالم کو صحیح قرار دیتے ہوئے کافی شرح و بسط کے ساتھ یہ ثابت کرنے کی کوشش کی تھی کہ سورج زمین کے گرد گھومتا ہے[۴۷] لیکن انھیں بعد میں اپنی غلطی کا احساس ہوا[۴۸]۔ اس کے بعد انھوں نے کوپرنکس کے نظریۂ عالم کو تسلیم کرتے ہوئے جدید علم ہیئت کی رو سے ثابت کیا کہ 'زمین ٹھہری ہوئی نہیں ہے بلکہ اپنے محور پر اور نیز آفتاب کے گرد چکر لگاتی ہے'[۴۹] اس طرح سرسید کو سائنس کی جدید تحقیقات اور معتبر روایات اور قرآن کے درمیان مطابقت پیدا کرنے کا مسئلہ درپیش تھا۔

سرسید اس سائنسی نقطۂ نظر کو تبیین الکلام فی تفسیر التوراۃ والانجیل لکھنے کے وقت تک پورے طور پر اپنا چکے تھے۔ اس کا پہلا ایڈیشن ۱۸۶۲ء میں شائع ہوا تھا۔ کرسچن ٹرال کا خیال ہے کہ اس ذہنی تبدیلی کے پیچھے صرف ۱۸۵۷ء کے واقعات وحادثات کو یا برطانوی ہندوستان کے مسلمانوں کو مغربی سائنس کی سمت میں لے جانے کے سرسید کے ارادے کو محرک قرار دینا ناکافی ہوگا۔ کیوں کہ ایسا کرنے کا مطلب انیسویں صدی کی پانچویں اور چھٹی دہائیوں کے اس سیاق وسباق کو نظر انداز کرنا ہوگا جس کے زیر وہ مغربی تاریخ نویسی اور عیسائی مشنریوں کے نظریات سے متعارف ہوئے۔ اسی سلسلے میں برطانوی حکومت کے تحت چلنے والے کالجوں کی ان کوششوں کو بھی سامنے رکھنے کی ضرورت ہے جنھوں نے سائنسی علم کے ذریعے فطری مظاہر کے متعلق غلط فہمیوں اور توہم پرستی کا ازالہ کیا۔ اس کے بعد کرسچن ٹرال انگریزوں کے

ساتھ ان کے علمی اور دوستانہ تعلقات اور اُن کے خاندان کی سائنسی روایت سے متعلق معلومات اور دیگر تفصیلات پیش کرتے ہیں۔[۵] اس حقیقت سے انکار کرنے کی کوئی وجہ نہیں کہ ۱۸۵۷ء سے پہلے بھی سرسید کو سائنس میں دلچسپی تھی۔ لیکن مذہب پر سائنس کا سائنسی اطلاق انھوں نے ۱۸۵۷ء کے بعد ہی کیا اور یہ بھی حقیقت ہے کہ مسلمانوں کے زوال اور مجموعی حالات کے بدلنے کا احساس ان کو ۱۸۵۷ء سے قبل ہوچکا تھا، کیونکہ وہ زوال آمادہ مغل حکومت کے شاہدوں میں سے تھے۔ لیکن ۱۸۵۷ء کی بغاوت اور مغل سلطنت کے مکمل خاتمے کے بعد مسلمانوں کے زوال کا احساس ان میں اور بھی شدید ہوگیا تھا۔ ۱۸۵۷ء کی بغاوت اور اس کے بعد کے واقعات ان کے لیے ناقابلِ فراموش اور سبق آموز تھے۔ اس لیے انھوں نے محسوس کیا کہ مسلمانوں کی بدحالی کا حل ماضی میں نہیں بلکہ مستقبل میں ہے۔ اس کے نتیجے میں انھوں نے مسلمانوں کو اپنے اعتقاداتِ مذہبی پر قائم رہنے کے ساتھ ساتھ ایک نئے عہد میں داخل کرنے کی کوشش کی۔ جدید سائنسی تحقیقات سے اسلامی اصول و نظریات کی مطابقت کی کوشش اسی حقیقت کی عکاسی کرتی ہے، لیکن اس سلسلے میں سب سے اہم بات یہ ہے کہ انھوں نے سائنس کا استعمال مذہبِ اسلام کی نفی کے لیے نہیں بلکہ اس کو مسلّم کرنے اور اس کی حقیقت کو مسلمانوں کے دلوں میں بٹھانے کے لیے کیا اور اسی جذبے کے تحت وہ بار بار اسلام کو سائنس پر فوقیت دیتے ہیں۔

حفیظ ملک کا خیال ہے کہ یورپ سے آنے کے بعد سرسید، سر اسحٰق نیوٹن (۱۶۴۲-۱۷۲۷ء) کے نظریۂ فطرت سے متاثر ہو گئے تھے۔ جس کے نتیجے میں انھوں نے اسلام کو عقل اور سائنس کی کسوٹی پر پرکھا۔ نیوٹن نے تقریباً خدا ہی کو فطرت تسلیم کرلیا۔ اس طرح سے وہ طبعی دنیا اور اس کے مخفی رازوں کا سائنسی انکشاف کرتے کرتے تقریباً اسی نتیجے پر پہنچا کہ فطرت کے کارخانے خدا سے آزاد نہیں ہیں۔[۱۵] اس پس منظر میں دیکھنے کے بعد سرسید کی آواز نیوٹن کی بازگشت معلوم ہوتی ہے خاص طور پر جب وہ فطرت کو 'ورک آف گاڈ'، اور مذہب کو 'ورڈ آف گاڈ' کہتے ہیں اور چونکہ اسلام سرسید

کے مطابق، فطری مذہب ہے اس لیے 'ورد آف گاڈ' اور 'ورک آف گاڈ' میں کوئی تضاد نہیں ہے[۵۲]

چارلس ڈارون (۱۸۸۲-۱۸۰۹ء) نے جس کی کتاب The Origin of Species سرسیّد کے انگلینڈ جانے سے دس سال قبل ۱۸۵۹ء میں شائع ہو چکی تھی۔ سرسیّد کے فکر و خیال میں انقلاب برپا کر دیا۔ اس کتاب نے انسان کی پیدائش سے متعلق مذہب کے نظریے کی بنیادوں کو ہلا دیا تھا۔ ڈارون نے کہا کہ آج انسان جس شکل میں نظر آتا ہے وہ اس کی انتہائی ترقی یافتہ شکل ہے۔ اس نے سائنسی تحقیق کی بنیاد پر نظریۂ ارتقا کو پیش کیا۔ اس طرح ڈارون کی کتاب نے سائنسی حقیقت اور مذہبی سچائی کے درمیان تفریق پیدا کر کے سائنسی حقیقت کی افضلیت قائم کی[۵۳]

سرسیّد نے انسان کی پیدائش سے متعلق ڈارون کے نظریۂ ارتقا کو قبول تو کیا لیکن اپنے 'ورک آف گاڈ' اور 'ورڈ آف گاڈ' کے اصول پر وہ قائم رہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"اگر ہم اس مسئلے کو بھی مان لیں تو ہمارے اصول مذہبی میں جو ہم قرآن مجید میں پاتے ہیں کچھ نقصان نہیں آتا، کیوں کہ قرآن مجید میں وہ حیوان مخاطب ہے جو انسان کی صورت میں آیا تھا گو کہ وہ کسی طرح پر آیا ہو"[۵۴]

بشیر احمد ڈار کا خیال ہے کہ سرسیّد نے اُنیسویں صدی کے نیچری سائنسدانوں کے اصول کی طرف تنقیدی رویّہ اپنائے بغیر اس کو قبول کر لیا تھا اور یقیناً سرسیّد کے اسی رویّے نے سیّد جمال الدین افغانی (۱۸۹۷-۱۸۳۸/۳۹) کو انھیں نیچری اور دہریہ کہنے پر آمادہ کیا تھا۔ پھر وہ یہ بھی کہتے ہیں سرسیّد کا یہ رویّہ حقیقی نہیں تھا بلکہ ظاہری تھا جس کا مقصد تھا ان تعلیم یافتہ نوجوانوں کے سامنے اسلام کو فطری ثابت کرنا جو اس فلسفے کے دام میں پھنسے ہوئے تھے۔ آگے چل کر وہ کہتے ہیں کہ فلسفیانہ معنوں میں سرسیّد پورے طور پر ایک عقلیت پرست نہیں تھے۔ اس لیے کہ وہ جس عقل کی بات کرتے تھے وہ تجریدی اور غیر بدیہی نہیں تھی بلکہ وہ تجربی تھی۔ اسی بنیاد پر بشیر احمد ڈار سرسیّد کی عقلیت کو عام فہم عقلیت کا نام دیتے ہیں[۵۵] ایک اور پاکستانی اسکالر سعیدہ اقبال

نے بھی سرسید کی عقلیت کو عام فہم عقلیت کا نام دیا ہے۔ کیونکہ ان کا خیال ہے کہ سرسید کی عقلیت کے فلسفے میں تجرباتی فکر کی آمیزش ہے اور یہ ہیگل اور اسپینوزا کی طرح پرشکوہ نظامِ فلسفہ نہیں پیش کرتا ہے[۵۶] یہ ضرور ہے کہ سرسید کی عقلیت ایک حد سے آگے نہیں بڑھ سکی، جس کی بنا پر بیجے، ایم، ایس بالجون جونیر نے اس کو "عقلی مافوقیت" (rational supernaturalism) کہنا بہتر خیال کیا اور ایسی بہت سی مثالیں پیش کیں جہاں ان کی عقلیت کے پر جلتے نظر آتے ہیں۔ مزید برآں سرسید کے افکار میں منطقی تضاد اور عدم مطابقت کی صورت حال پائی جاتی ہے لیکن ان کا مقصد مذہب کا ایک مربوط اور فلسفیانہ اصول قائم کرنا بھی نہیں تھا بلکہ وہ اسلام کی تعبیر انیسویں صدی کی سائنسی تحقیقات اور عقلیت پسندی سے کرنا چاہتے تھے۔ عزیز احمد کا خیال ہے کہ جدید طبیعیاتی سائنس کی تحقیق اور اسلامی اصول و نظریے کے درمیان جو تفاوت تھا وہ نئی نسل کے اُن مسلم نوجوانوں میں، جنھیں وہ ماضی سے حال میں لانا چاہتے تھے، خلیج پیدا کر رہا تھا۔ اس صورت حال نے سرسید کو چوکنا کر دیا۔ چنانچہ انھوں نے مذہب کی طرف جو رویّہ اپنایا اس کا مقصد اس بڑھتی ہوئی خلیج کو پاٹنا تھا۔[۵۸]

سرسید کو اس بات کا پورا احساس تھا کہ اگلے زمانے میں لوگ معجزے اور کرامت پر یقین رکھتے تھے اور اس کو فخر کی بات بھی سمجھتے تھے لیکن موجودہ دور چونکہ سائنسی ایجادوں اور دریافتوں کا زمانہ ہے اس لیے لوگ ہر اُس چیز کو جو عقل اور فطرت سے بعید ہو، شک کی نگاہ سے دیکھتے ہیں اور اس پر اُس وقت تک اعتبار نہیں کرتے جب تک کہ وہ تحقیق سے ثابت نہ ہو یا وہ عقل و فہم کے مطابق نہ ہو۔ اس لیے انھوں نے اسلام سے ان سارے عناصر کو خارج کر دیا جو سائنسی تحقیق اور تعقل پسندی سے میل نہیں کھاتے تھے اور جو اُن کے نزدیک اُن کے عہد کی ضرورتوں کے مطابق نہیں تھے۔ سرسید نے [illegible] میں جدید تعلیم شروع کرنے کے ساتھ ساتھ مذہب کی بھی ترجمانی جدید علوم اور سائنس کی روشنی میں کی اور عقل، فطرت اور مذہب میں مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کی۔ جس کے پیچھے مذہب پر سائنسی اور عقلی حملے کی صورت میں حمایت

دین کے جذبے کی کارفرمائی بھی تھی۔ ان کا کہنا تھا کہ جدید علوم اور سائنس کی تحقیق اس بات کو ثابت کرتی ہے کہ ہر شے میں خدا کی قدرت کارفرما ہے۔ مذہب اسلام پر جدید علوم اور سائنس کا اطلاق کرنے کے عمل میں سرسید نے ان کا استعمال صرف اسی حد تک کیا جس سے ان کا مقصد پورا ہوتا تھا یعنی انھوں نے ان کے اطلاق اور استعمال کو محدود کر دیا۔ اس لیے ان کے رویے کو محدود عقلیت کا نام دینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ سرسید فلسفی نہیں تھے۔ اس لیے ان سے یہ توقع نہیں کی جا سکتی تھی کہ وہ مذہب کا تجریدی، غیر بدیہی اور مربوط فلسفیانہ نظام پیش کرتے اور نہ یہ اُن کا مقصد تھا۔ سائنس کی برتری ثابت کرنا بھی ان کا مقصد نہیں تھا۔ وہ بنیادی طور پر ایک مصلح تھے اور مسلم معاشرے کی تشکیل نو کے خواہاں تھے۔ ان کا بنیادی مقصد اسلام کی سادگی، عقلیت پسندی اور اُس کی فطری روح کو ثابت کرنا تھا۔ اس لیے انھوں نے جدید علوم اور سائنس کا استعمال پورے طور پر کرنے کے بجائے محدود معنوں میں کیا۔ کیوں کہ ایسا نہ کرنے کی صورت میں خدا کے وجود اور نتیجتاً مذہب کے بنیادی تصورات اور ارکان کی نفی ہو سکتی تھی۔ اس طرح سرسید نے اُبھرتے ہوئے متوسط طبقے کے تعلیم یافتہ مسلمانوں کے سامنے اسلام کی ایک ایسی شکل پیش کی جو ان کے نزدیک عین فطری تھی، جس کو سائنس کی جدید تحقیق کی روشنی میں ثابت کیا جا سکتا تھا اور جس کے مطابق اسلامی احکامات دنیاوی ترقی کی راہ میں مانع نہیں تھے بلکہ ترقی کی ضرورتوں کے عین مطابق تھے۔

نذیر احمد

دنیا و مافیہا کے بدلنے کا نذیر احمد کو شدید احساس ہے۔ وہ یہ بھی محسوس کرتے ہیں کہ ظہور اسلام سے اب تک دنیا میں لاتعداد انقلابات اور عظیم تبدیلیاں رونما ہو چکی ہیں۔ اس عمل میں انسانی ذہن بھی انقلابات اور تبدیلیوں سے گزرا ہے جن میں سائنسی ایجادات و انکشافات نے سب سے اہم رول ادا کیا ہے۔ نذیر احمد خود اس بات کو

تسلیم کرتے ہیں کہ تبدیلئ حالات سے ان کے فکری رویئے اور زاویے میں بھی تبدیلی پیدا ہوئی تھی۔ اسی لیے جب انیسویں صدی کے نصف آخر کی نوآبادیاتی صورتِ حال میں مغربی علوم و فنون اور جدید سائنس کی نشر و اشاعت سے پیدا ہونے والے تہذیبی۔ مذہبی ماحول اور ذہنی تبدیلیوں کے پیشِ نظر علی گڑھ اسکول نے مذہبِ اسلام کی افہام و تفہیم کے لیے جو رویّہ اختیار کیا اسے نذیر احمد نے مستحسن خیال کیا گو کہ انھوں نے کلیتاً اس سے اتفاق نہیں کیا۔ انھوں نے بھی بدلے ہوئے حالات کے احساس اور مسلمانوں کی سماجی اور اخلاقی پس ماندگی کے تصوّر کے پیشِ نظر دنیوی امور اور دینی مسائل میں اپنے طور پر مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کی۔

عقل، سائنس اور مذہب

جب سر سیّد نے اسلام کی تعبیر و تفسیر کی غرض سے محدود سائنسی، فطری اور عقلی طرزِ استدلال اختیار کیا تو نذیر احمد کو بھی محدود معنوں میں اس سے اتفاق کرنا پڑا۔ انھوں نے سائنس کے ساتھ اسلام کی مطابقت پر یقین رکھنے والے افراد کو مذہب کا خادم بتایا۔ نذیر احمد نے خود بھی نیچری اور فطرت پرست ہونے کا دعویٰ کیا۔ لیکن یہ طرزِ استدلال مکمّل طور پر ان کے جاگزیں نہ ہو سکا تھا۔ انھوں نے کہا کہ مذہبِ اسلام عقائد اور سائنس کے درمیان یکسر مطابقت کی بات دُرست نہیں کیوں کہ سائنس مشاہدے اور تجربے پر مبنی علم ہے۔ اور مذہب کی بنیاد محض عقائد پر ہے۔ انھوں نے اس بات پر افسوس ظاہر کیا کہ نیچری بسا اوقات اپنی حد سے تجاوز کر جاتے ہیں۔ وہ سائنس کو افضل ٹھہراتے ہیں اور مذہب کو نیچا دکھانے کی کوشش کرتے ہیں۔ شاید اسی لیے نذیر احمد سائنس کو ہر معاملے میں معیار قرار نہیں دینا چاہتے۔ ان کا خیال ہے کہ مذہب اور سائنس دونوں کو ایک دوسرے کے ساتھ رواداری، نرمی اور مصالحت سے کام لینا چاہیے۔ نذیر احمد اور نیچریوں کے درمیان اختلاف کی جڑ یہی ہے۔ وہ اسی حد تک سائنس کی افضلیت قبول کرنے کو تیار ہیں جب تک اسلام پر کوئی آنچ نہ آئے۔

اس سے آگے وہ سائنس کو قبول نہیں کرتے اور سائنس اور مذہب میں تطبیق کرنے کی گفتگو کے دوران ہی وہ عقیدے کی بحث چھیڑ کر دونوں کے درمیان حدبندی کرنا چاہتے ہیں۔

نذیر احمد کہتے ہیں کہ سائنس اور مذہب کے درمیان اختلافات کی نوعیت یہ ہے کہ' جو باتیں سائنس کی روسے پایۂ تحقیق کو پہنچ چکی ہیں۔ مروج اسلام بظاہر ان کے خلاف نظر آتا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ چونکہ سائنسی تحقیقات تجربات ومشاہدات پر مبنی ہیں اس لیے سائنس برتر معلوم ہوتا ہے اور اسلام' ناممکن الیقین'۔ ان کے نزدیک سائنسی حقائق کے سامنے اسلامی عقائد کی مدافعت نہیں کی جاسکتی ہے۔ ایسی صورت میں مروّج اسلام کی شکست کا امکان قوی ہوجاتا ہے۔ لیکن نیچری' سائنس اور مذہب میں مطابقت پیدا کرکے ان کے درمیان موجود اختلافات کو دور کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس لیے نذیر احمد کے نزدیک نیچریوں کا سائنس سے اسلام کی تطبیق دینا قابل قدر ہے اور اسی وجہ سے وہ ان کو خادم اسلام خیال کرتے ہیں[۵۹]۔ وہ کہتے ہیں :

> نیچریوں نے اپنی تدبیر سے اس ڈفیٹ (یعنی سائنس کے ہاتھوں اسلام کی شکست) کو آنریبل رسٹن (عزّت کے ساتھ لوٹ آنا) بنادیا کہ اس کو بھی ایک طرح کی ظفر ہی سمجھو۔ ... جس طرح لوگوں نے جنگِ اُحد کے نتیجے کو اسلام کی ڈفیٹ سمجھا اور پیغمبر صاحب نے اس کو رسٹن قرار دیا' یہی حال سائنس اور اسلام کی لڑائی کا ہے کہ عام مسلمان نیچریوں کی تاویل اور توفیق کو اسلام کی ڈفیٹ سمجھتے ہیں مگر وہ ڈفیٹ ہے نہیں بلکہ رسٹن ہے اور رسٹن بھی آنریبل رسٹن[۶۰]

نذیر احمد کو اس بات کا علم تھا کہ سائنس نے بعض فطری مظاہر کو اتنی قطعیت کے ساتھ ثابت کردیا ہے کہ ان کی تردید نہیں کی جاسکتی۔ اس لیے ایسی صورت میں اسلام وہ موقف اختیار نہیں کرسکتا تھا جو سائنسی اعتبار سے تصدیق شدہ مسائل

سے ہم آہنگ نہ ہو۔ ان امور کو ملحوظ خاطر رکھتے ہوئے انھوں نے سائنس کے مصدقہ اصولوں کو اسلام کے عین مطابق قرار دیا۔ لیکن اس کے ساتھ ہی ان کو اس بات کا خدشہ بھی تھا کہ چونکہ سائنس کا دائرۂ کار صرف ریاضی، الجبرا اور اقلیدس تک محدود نہیں بلکہ وہ ایک 'دریائے ناپید اکنار' ہے اس لیے اگر تمام مذہبی امور کی تطبیق سائنس سے کی جانے لگی تو اسلام کے ساتھ نا انصافی ہوگی۔ (حالانکہ نذیر احمد انسان کے تجسس اور اسرار و رموز کو دریافت کرنے کی جستجو کو انسان کی ایک ایسی قوت خیال کرتے ہیں جو انسانی ترقی کے لیے لازمی ہے۔) شاید اسی خدشے کے پیش نظر انھوں نے سرسید کے برعکس چارلس ڈارون کے اصول ارتقا پر غیر سائنسی اعتراض کیا اور ظنی اور قیاسی دلائل کی 'بنیاد' پر اس بات کی نفی کرنے کی کوشش کی کہ ابتدائے آفرینش کے اسرار و رموز اور بعد از موت انسان کو پیش آنے والی صورت حال سائنس کی گرفت سے باہر ہے۔

نذیر احمد نے کہا کہ خدا نے انسانوں کو غیب کی باتوں یا اسرار فطرت کی جستجو کرنے کی ممانعت ہے اور 'عقل انسانی کی رسائی کی ایک حد' مقرر کردی ہے کیوں کہ عالم الغیب ہونے کا دعویٰ صرف خدا کا ہے۔ اس لیے جو چیزیں اسرار فطرت خیال کی جاتی ہیں انھیں پردۂ خفا ہی رہنے دیا جائے اور ان کی سائنسی تحقیق نہ کی جائے۔ لیکن نذیر احمد نے اس امر کی وضاحت بھی کردی کہ ان کا مقصد 'سائنس کی بے قدری' کرنا نہیں ہے بلکہ ان کا منشا جدید تعلیم یافتہ نوجوانوں کو یہ باور کرانا ہے کہ وہ سائنس کی اس قدر وقعت نہ کریں جس کی وہ مستحق نہیں اور یہ بھی نہ سمجھیں کہ ہر جگہ سائنس چل سکتی ہے۔' انھوں نے کہا کہ اکثر مذہبی امور 'سائنس کی رسائی کی حد سے باہر ہیں'[۴۱] کیوں کہ ان کا تعلق موت کے بعد کے 'حالات'، قیامت کے دوران پیش آنے والے 'واقعات' اور خدا کے بارے میں بعض عقائد سے ہے جو انسان کو 'عقل کی عینک' سے بہ مشکل نظر آسکتے ہیں۔ ان کا یقین ہے کہ بعد از موت ایک قسم کی 'ہستی' ہوگی۔ مگر اس کی نوعیت کا اندازہ لگانے میں 'عقل کچھ کام نہیں کرتی'، اس لیے جن عقائد

کی تعلیم کی گئی ہے ان کو وہ بلا چون وچرا' تسلیم کرنے کا مشورہ دیتے ہیں کیونکہ سائنس بغیر ثبوت کے کسی چیز کو تسلیم نہیں کرتا ہے۔ اس لیے نذیر احمد کا خیال ہے کہ مذہبی امور میں اس کی مداخلت سے دشواری پیدا ہونے کا امکان ہے[۶۲]۔

ان کا خیال ہے کہ انسان کا تجسس بھی انسان کی ایک قوت ہے' جو ہر ایک چیز کی کنہ کو دریافت کرنا چاہتا ہے اور یہی قوت ہے جو پرواز ترقی کے لیے بال و پر کا حکم رکھتی ہے۔ اگر یہ قوت نہ ہوتی تو انسان بھی دوسرے جانوروں کی طرح فطری حالت سے ایک انچ بھی آگے' نہیں بڑھ سکتا تھا۔ لیکن ان کی رائے میں جدید تعلیمیافتہ لوگ اس تجسس کا غلط اور حد سے زیادہ استعمال کرتے ہیں۔ اسی وجہ سے مذہب اسلام اور ان نیچریوں کے درمیان ٹکراؤ کی صورت پیدا ہوتی ہے۔

نذیر احمد کا خیال تھا کہ 'جس طرح انسان کی دوسری قوتیں محدود اور ناقص ہیں ... اسی طرح عقل کی رسائی کی بھی ایک حد ہے[۶۳]' وہ سائنس' عقل اور ذہن انسانی کی نارسائی اور محدود دائرے کا ذکر بار بار کرتے ہیں۔ اس سلسلے میں وہ سر اسحق نیوٹن کا قول نقل کرتے ہیں کہ 'خدا کی بے انتہا قدرت کے سمندر میں بے شمار موتی بھرے پڑے ہیں اور میں تو ابھی کنارے پر بیٹھا ہوا بچوں کی طرح سیپیاں اور گھونگھے جمع کر رہا ہوں[۶۴]' نیوٹن کے اس قول کا بظاہر مطلب تو یہ ہے کہ سائنسی ایجادات و انکشافات کا سلسلہ ابھی جاری ہے اور جو چیزیں آج صیغۂ راز میں ہیں کل اُن کی دریافت بھی ہو سکتی ہے۔ لیکن اس قول کو نذیر احمد ان معنوں میں نقل نہیں کرتے ہیں بلکہ وہ اس کو بھی سائنس اور عقلِ انسانی کی نارسائی کے طور پر ہی پیش کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ انسان کو اب تک 'روح' اور روح وجسم کے تعلق کے بارے میں علم نہیں ہے اور اسے یہ بھی نہیں معلوم کہ وہ کون سی چیز ہے جس کے انسان کے جسم سے نکل جانے سے اس کی موت واقع ہو جاتی ہے۔ انھیں اجرام فلکی بھی جہانِ حیرت معلوم ہوتے ہیں[۶۵]۔ وہ قرآن کی آیت نقل کر کے یہ ثابت کرتے ہیں کہ بطنِ مادر میں جو بچہ پل رہا ہے اس کی جنس کا علم بھی خدا ہی رکھتا ہے۔ سائنس اور عقلِ انسانی

اس کو سمجھنے سے قاصر ہے[۶۶]۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ نذیر احمد کا سائنسی علم بہت ہی محدود تھا خواہ اس کی اشاعت کے ذرائع کچھ بھی رہے ہوں۔ اسی وجہ سے یہ چیزیں ان کی عقل وفہم سے بالاتر تھیں۔ لیکن یہ حیرت واستعجاب کی باتیں نہیں اس لیے کہ سائنس نے ایسے اکثر امور کے جوابات دے دیے ہیں۔ بہرحال نذیر احمد کا مقصد اس قسم کے دلائل پیش کر کے سائنس اور عقل انسانی کی نارسائی کو ثابت کرنا ہے۔

نذیر احمد کا خیال ہے کہ سائنس اور عقل انسانی مذہبی امور کو سمجھنے سے قاصر ہیں۔ ان کے نزدیک عقل اور مذہب دو ایسی چیزیں ہیں جن میں ہمیشہ مطابقت ممکن نہیں ہے۔ اس کے باوجود اگر اس معاملے میں عقل سے کام لیا گیا تو اس کا لازمی نتیجہ تشکیک یا پھر مذہب سے بیگانگی ہوگا۔ کیوں کہ ان کے خیال میں عقل کا بنیادی کام ہر اس چیز کی تردید کرنا ہے جو اس کی فہم سے بالاتر ہے[۶۷]۔ اسی طرح دعا، قدرت، وحی، معجزات، فرشتے، شیطان، جنت، جہنم اور آسمان وغیرہ بھی عقل کی رسائی سے دور ہیں۔ اس لیے ان کی رائے ہے کہ مذہبی امور میں اس حد تک سائنس اور عقل و ادراک کا دخل مناسب نہیں ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ مذہب ایسے لوگوں کے لیے نہیں ہے جو ہر چیز میں تلاش وجستجو سے کام لیتے ہیں بلکہ یہ معصوم لوگوں کے لیے ہے کیونکہ ان کا دل صاف ہوتا ہے۔ اس وجہ سے ان پر اس کا اثر بھی جلد ہوتا ہے (اھل الجنۃ بلہ جنتی لوگ بھولے بھالے ہیں[۶۹]۔)

لیکن ایسا بھی نہیں کہ نذیر احمد عقل کو بالکل مسترد کر دیتے ہیں بلکہ ان کی رائے ہے کہ عقل کا استعمال ریاضی اور فلسفہ وغیرہ میں کرنا چاہیے، مذہب میں نہیں۔ اسی وجہ سے وہ مذہب اور عقل کے درمیان حدبندی کر دینا چاہتے ہیں۔ چنانچہ مذہب اور عقل کی حدود کا تعین کرتے ہوئے وہ تین علاقوں کی نشان دہی کرتے ہیں۔ اول ایسا علاقہ جو صرف مذہب کے لیے ہو اور اس میں عقل کا کوئی دخل نہ ہو۔ دوسرا وہ علاقہ جو صرف عقل کے لیے ہو اور اس میں مذہب کا دخل نہ ہو۔ اور تیسرا مشترکہ علاقہ جس میں عقل و مذہب دونوں یکساں ہوں[۷۰]۔

نذیر احمد کے نزدیک عقل، فطرت اور سائنس، مذہب کو پرکھنے کا مکمل پیمانہ نہیں ہیں۔ انھوں نے مذہب میں ان عناصر کے داخلے کی صرف وہیں تک اجازت دی جہاں سے اُن کی گرمی کی آنچ مذہب پر نہ آسکے۔ انھوں نے مذہب اور عقل کے درمیان حد بندی کردی۔ انھوں نے دعویٰ کیا کہ ان کی طبیعت بھی نیچریوں جیسی واقع ہوئی ہے لیکن ان دونوں میں سب سے بڑا فرق یہ تھا کہ نیچری حتی الامکان سائنس کی حمایت کرتے تھے اور نذیر احمد حتی المقدور اسلام کی طرف داری کرتے تھے۔ ان کے ہاں تلاش و جستجو کا لازمی نتیجہ گمراہی اور بے دینی ہے۔

دین اور دُنیا

اُن کا خیال تھا کہ دنیا میں ہزاروں ایسے نئے مسائل پیدا ہو گئے ہیں جن سے نمٹنے کے لیے قرآن، حدیث اور ائمہ کے اجتہادات بھی کافی نہیں ہیں۔ اس لیے انھوں نے مذہب اسلام کو بدلے ہوئے حالات سے ہم آہنگ کرنے کے لیے 'اجتہاد جدید کی ضرورت' پر زور دیا اور کہا کہ مسلم معاشرے کی تشکیل نو اس کے بغیر ممکن نہیں۔ انھوں نے یہ خیال ظاہر کیا کہ ذہنی تبدیلی اور عقلیت پسندی ہی شاید شاہ ولی اللہ کے حجتہ اللہ البالغہ لکھنے کی محرک ہوئی ہوں گی۔[۱] نذیر کے مذہبی افکار میں تبدیلیٔ حالات کی کلیدی اہمیت ہے۔ یہی وہ بنیادی خیال ہے جہاں سے ان کے مذہبی افکار کا چشمہ پھوٹتا ہے اور وہ مذہب کی نئی تاویل کرنے کی جانب مائل ہوتے ہیں۔

نذیر احمد یہ محسوس کرتے ہیں کہ مسلمان اپنی 'کوتاہ اندیشی' کی وجہ سے زمانے کی رفتار کے ساتھ نہیں چل رہے ہیں اور تبدیلیٔ حالات کے ساتھ خود کو نہیں بدل رہے ہیں گو کہ یہی ان کی محرومی اور پس ماندگی کی بنیادی وجہ ہے لیکن مذہب کو اس کا سبب قرار دیا جاتا ہے۔[۲] ان کے خیال میں اسلام دنیاوی ترقی میں مانع نہیں ہے بلکہ اس کی غلط تعبیر اور اس کا غلط استعمال ترقی کی راہ میں حائل ہے۔[۳] وہ لکھتے ہیں کہ مسلمانوں کو اُن کے مذہب ہی کی بدولت تمام دنیاوی ترقی حاصل

ہوئی اور وہ اوجِ ترقی پر پہنچے :

> ہم اُس گروہ کے لوگ ہیں جن کو مذہب نے کھڑا کیا۔ مذہب نے ہم کو ترقی دی۔ مذہب نے ہماری حالت دُرست کی مفلس تھے مذہب کی بدولت امیر ہو گئے۔ خاک مذلت پر پڑے تھے مذہب کی بدولت اوجِ عزت پر متمکن ہوئے محکوم تھے مذہب کی بدولت حاکم بنے۔ رعیت تھے مذہب کی بدولت بادشاہ بنے، شاہنشاہ بنے۔ غرض کچھ نہ تھے مذہب کی بدولت سب کچھ ہو گئے۔[۴]

ان کے یہاں دین داری کے ساتھ دنیا کی طلب دین ہے کیوں کہ دنیا داری ترک کر کے دین حاصل کرنا نہ پیغمبر اسلامؐ کے نزدیک مستحسن ہے اور نہ خدا کے نزدیک۔ خدا اور پیغمبر اسلامؐ نے مسلمانوں کو دنیوی لحاظ سے کبھی بھی ذلیل وخوار اور محتاج وخستہ حال رہنے کی ہدایت وتلقین نہیں کی۔[۵] بلکہ خدا نے مسلمانوں کو اجر دینے اور حاکم بنانے کا وعدہ کیا ہے۔ نذیر احمد نے اپنے موقف کو صحیح ثابت کرنے کے لیے قرآن کی آیتوں کا حوالہ دیا۔

نذیر احمد دنیا کو دین سے الگ کرنے پر زور دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ پیغمبر اسلام نے دنیاوی امور میں جو ہدایتیں دی ہیں وہ 'جزوِ دین' نہیں ہیں۔ اس سلسلے میں وہ مدینے میں عمل تابیر کے واقعے کی مثال پیش کرتے ہیں۔ پیغمبر اسلامؐ نے مدینے میں دیکھا کہ وہاں کے لوگ کھجوروں کے نر و مادہ درختوں کا گابھا ملاتے ہیں۔ آپ نے بتقاضائے بشریت خیال کیا کہ یہ لوگ شرک وبُت پرستی اور بے دینی کی وجہ سے مبتلائے اوہام تو ہیں ہی کہیں درختوں میں نر و مادہ کی تفریق اور گابھے کا ملانا اسی قبیل سے نہ ہو آپ نے گابھا ملانے کی ممانعت کر دی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ درخت بار آور نہ ہوئے۔ لوگوں نے اس کے بعد جب پیغمبر اسلامؐ کو اس امر کی اطلاع دی تو انھوں نے کہا کہ انتم اعلم بامور دنیاکم ("دنیا کی باتیں تم مجھ سے بہتر جانتے ہو") جس کا مطلب یہ ہوا کہ گابھا ملانا دنیاوی بات تھی اور اس کے بارے میں آپ کا ارشاد واجب التعمیل نہ تھا۔ نذیر احمد کا خیال ہے کہ 'اس میں پیغمبر اسلامؐ کی شانِ پیغمبری میں کوئی فرق نہیں

آتا ہے[۱] انھوں نے دعویٰ کیا کہ وہ اس قسم کی ہزاروں مثالیں پیش کر سکتے ہیں جن کا تعلق خالص دنیاوی امور سے ہے لیکن انھیں شروع سے مذہب کا حصہ خیال کیا جاتا رہا ہے اور یہی وجہ ہے کہ وہ کتب احادیث میں بھی درج کر دی گئی ہیں[۲]۔ ان کا خیال ہے کہ کتب احادیث میں دنیاوی امور سے متعلق ہدایتوں کا اندراج اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ ان کو مذہبی فریضہ سمجھ کر ان پر عمل کیا جائے۔ عمل تابیر کا واقعہ انھوں نے الحقوق والفرائض میں بھی پیش کیا ہے اور اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ دنیاوی امور میں پیغمبر اسلامؐ کی پیروی شرط دین داری نہیں[۳]۔ لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ پیغمبر اسلامؐ کی سنت کی پیروی کے بارے میں قرآنی احکام۔ قل ان کنتم تحبون اللّٰہ فاتبعونی۔ کی نذیر احمد کے اس خیال سے کہ دنیاوی امور میں پیغمبر اسلام کی پیروی شرط دین داری نہیں، کس طرح تطبیق کی جائے؟ اس تضاد کو دور کرنے کے لیے نذیر احمد نے دینی کتب سے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ 'قرآن اسلام کا مکمل دستور العمل ہے'؛ اس لیے صرف انہی احادیث پر عمل کرنا ضروری ہے جو قرآنی احکامات کی تعبیر و تشریح میں معاون ہوں[۴]۔ بقیہ احادیث کی حیثیت تاریخی اور 'سنن وزوائد' کی ہے' ان کی پابندی ضروری نہیں کیوں کہ وہ 'اسلامی آزادی میں خلل انداز ہیں'[۵]۔

نذیر احمد کا خیال ہے کہ اکثر احادیث کی حقیقت مشکوک ہے اس لیے ان پر اعتبار اور عمل نہیں کیا جا سکتا۔ وہ کہتے ہیں کہ پیغمبر اسلامؐ کی وفات سے تو لوگوں کو ان کے حالات کا ہر وقت وظیفہ ہو گیا۔ حدیث نے ضرورت سے تجاوز ہو کر چاروں طرف کو خوب ہاتھ پاؤں مارے۔ عوام کے 'موںھ تڑی بات ایک سچی بھیکی تو اس میں دس جھوٹی کا نمک مرچ'۔ نذیر احمد نے کہا کہ پیغمبر اسلام کے زمانے سے 'قرون ثلاثہ'، تک اسلام کا دستور العمل صرف قرآن تھا۔ لیکن صحابہ نے پیغمبر اسلامؐ کے قول و فعل کو دین کا حصہ سمجھ کر عمل کی غرض سے یاد کر لیا اور آپس میں اس کا ذکر کیا لیکن اس بات پر غور تک نہیں کیا کہ آیا یہ احادیث دین میں داخل بھی ہیں یا نہیں۔ مذہب اسلام میں احادیث کے داخلے کو نذیر احمد نے اضافہ اور دین میں فساد کا باعث تصور کیا۔ وہ کہتے ہیں کہ

حضرت عمرؓ حدیث بیان کرنے والوں کے خلاف تھے اور ان کے ساتھ نہایت سختی سے پیش آتے تھے۔[۸۲]

نذیر احمد نے اسلام کو آسان، بے جا پابندیوں سے آزاد، فطری اور عقلی مذہب ثابت کرنے کے لیے مذہب کا دائرۂ عمل تنگ کرنا چاہا۔ انھوں نے احادیثِ نبوی کے صرف اُس حصّے کو کارآمد خیال کیا جو قرآن کی تفسیر اور افہام و تفہیم میں معاونت کرتا ہو۔ ایسی احادیث پر انھوں نے عمل کرنا ضروری خیال نہیں کیا جو حرکت اور عمل کی راہ میں آڑے آتی ہوں۔ ان احادیث کی حیثیت ان کے نزدیک تاریخی ہے۔ احادیث کی اس درجہ بندی سے نذیر احمد کا مقصد یہ ہے کہ مسلمان دنیوی امور میں عقل و شعور سے کام لیں، تقلید کی پابندیوں سے نکلیں اور عمل کی آزادی کی طرف مائل ہوں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ آزادیٔ فکر اور ترک کے موضوعات کی طرف بار بار رجوع کرتے ہیں۔ وہ مذہب اسلام کو ایسے روپ میں پیش کرنا چاہتے ہیں جو ترقی کی راہ میں حائل نہیں ہے بلکہ اس کے بجائے ترقی کے عین موافق ہے۔ اس طرح مذہب اسلام کی ان کی تاویل مبنی بر عمل ہے۔ انھوں نے مولویوں اور واعظوں کی بھی اسی وجہ سے مذمّت کی کہ وہ کاہلی، سستی اور بے عملی کو اسلام سمجھتے ہیں اور اسی خیال کی نشر و اشاعت کرتے ہیں۔

مذہب کا آفاقی نظریہ

ابتدائے آفرینش سے قدرت کی بوالعجبیاں اور حیرت زائیاں یا فطرت کے اسرار و رموز کا ماورائے ادراک ہونا انسانی اذہان کو خدا کے تصوّر کی جانب مائل کرتا رہا ہے۔ خدا کے تصور کے ساتھ مختلف انسانی برادریوں میں ان کے مخصوص سماجی اور جغرافیائی حالات کے تحت مختلف مذاہب جنم لیتے رہے ہیں لیکن جب انھی مذاہب کا ایک ہی قسم کے سماجی اور جغرافیائی ماحول میں کسی نہ کسی وجہ سے ظہور یا ملن ہوا تو ان کے باہمی اختلافات سماجی کشیدگی اور تنازعے کا باعث بھی ہوئے۔ مگر ہندوستان کے

دانش وروں نے مذہبی اعتبار سے بٹے ہوئے انیسویں صدی کے نوآبادیاتی سماج میں اپنی مذہبی حدود اور وفاداریوں کو پار کر کے خدا کی وحدانیت کے عقیدے پر مبنی اپنے آفاقی نظریے کا اظہار کیا۔ یہ نظریہ اُن کے یہاں مذہب کے تقابلی مطالعے میں دلچسپی سے پیدا ہوا تھا۔ اُنیسویں صدی میں مذہب کے بارے میں ہندوستانی دانشوروں کا یہ آفاقی نظریہ خصوصی اہمیت کا حامل ہے۔ اس نظریے میں یقین رکھنے والوں میں رام موہن رائے (۱۸۳۳ء-۱۷۷۲ء)، کیشب چندر سین (۱۸۸۴ء-۱۸۳۸ء)، وویکانند (۱۹۰۲ء-۱۸۶۳ء) سرسیّد اور حالی وغیرہ کے ساتھ نذیر احمد بھی شامل ہیں۔ لیکن ان تمام دانشوروں کے خیالات میں آگے چل کر تبدیلیاں بھی واقع ہوئیں اور وہ اپنے آفاقی مذہب کے تصوّر پر ہمیشہ کے لیے قائم نہ رہ سکے۔

نذیر احمد کے مذہبی رویّے کی جہتوں میں توحید کے عقیدے پر مبنی ایک مذہب کا تصور بھی خاصی اہمیت کا حامل ہے۔ ان کے اس رویّے کو سمجھنے کے لیے انیسویں صدی کے نصف آخر کی نوآبادیاتی صورتِ حال، مسلم معاشرے کی اصلاح کے ان کے جذبے اور اس وقت پیدا ہونے والے مذہبی تنازعات اور کشیدگیوں کو ذہن میں رکھنا چاہیے۔ نذیر احمد کا خیال ہے کہ لوگوں کے درمیان تنازعے کے بہت سے اسباب ہوتے ہیں جن میں مذہب ایک اہم سبب ہے۔ مذہبی اختلاف کے بارے میں ان کی رائے ہے کہ "یہ میل جول چھوڑائے، یہ آپس میں شادی بیاہ نہ ہونے دے، یہ ایک جگہ مل کر نہ بسنے دے اور حد سے بڑھ جائے تو ایک کو دوسرے کی جان کا دشمن بنادے۔ بیشک انسان کی نالائق خواہشوں نے بھی دنیا میں بہت خونریزی کرائی ہے۔ مگر مذہب سب سے زیادہ سفّاک ہے اور یہ ایک واقعہ ہے تاریخی، جس سے انکار نہیں ہو سکتا" ان کا خیال ہے کہ مذہبی اختلاف مخالف فرقوں میں نسل در نسل 'ابدی نفرت اور عداوت' کا باعث ہوتا ہے۔[۴۴] اس لیے وہ مسلمانوں کو مشورہ دیتے ہیں کہ وہ دوسرے مذاہب کے معتقدین کے ساتھ صلح و آشتی اختیار کریں اور مذہبی مخالفت کی بات نہ چھیڑیں کیونکہ اس سے خود ان کا نقصان ہوگا۔ ان کی خواہش ہے کہ مسلمان دیگر مذاہب کے پیروؤں کے ساتھ

رواداری برتیں یعنی مذاہب کے اختلافات کی وجہ سے ان کو قابلِ نفرت نہ سمجھیں اور ان کے ساتھ متعصبانہ رویّہ اختیار نہ کریں۔ نذیر احمد مذہبی تعصّب کو ایک قسم کا عالمگیر جنون خیال کرتے ہیں۔

ان کا خیال تھا کہ نہ صرف انسان کی تہذیب و معاشرت اور عادات و اطوار کے اختلافات بلکہ مذاہب کے اختلافات بھی خدا ہی کی جانب سے ہیں۔ وہ سوچتے ہیں کہ تسلّیٔ قلب کے لیے ایک ہی قسم کی مذہبی رسم کو مختلف مذاہب کے پیرو مختلف طریقے سے ادا کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک مسلمانوں کا آبِ زم زم نوش کرنا اور ہندوؤں کا گنگا جل پینا ایک ہی قسم کی عقیدت وارادت کو ظاہر کرتا ہے۔ اس سے دونوں فرقوں کو ایک ہی قسم کی 'مذہبی تسلّی' حاصل ہوتی ہے[۵۸]۔ نذیر احمد کے نزدیک ایک ہی خدا کی بندگی کے اظہار کے مختلف طریقے اختیار کیے گئے ہیں۔ وہ مذاہب کے مختلف پیرایۂ اظہار کو اہم خیال نہیں کرتے۔ ان کے خیال میں دنیا کے تمام مذاہب اور ان کے بانیوں کی واحد غرض و غایت ایک ہے۔ یعنی انسان کے دین و دنیا کی اصلاح اور فلاح و بہبود۔ وہ کہتے ہیں کہ ہندوؤں کا ویدانت اور مسلمانوں کا تصوّف بھی صلحِ کُل کا درس دیتے ہیں ——

"با مسلماں اللہ اللہ با برہمن رام رام"[۵۹]

نذیر احمد کے نزدیک مذہب کا اہم ترین کام اصلاحِ معاشرہ، قیامِ امن اور فتنہ و فساد کو روکنا ہے۔ اس لیے وہ مذہب کا وجود ضروری سمجھتے ہیں۔ اس سلسلے میں سب سے اہم بات یہ ہے کہ انھوں نے تمام مذاہب کا رول ایک قرار دیا اور کسی ایک مخصوص مذہب کی قید نہیں لگائی۔ اس نکتے کو آج کی معاشرتی صورتِ حال میں ذہن میں رکھنے کی ضرورت ہے۔ علاوہ ازیں اسے بھی ملحوظ رکھنا چاہیے کہ انھوں نے حقوق اللہ سے زیادہ حقوق العباد پر زور دیا اور حقوق اللہ کی رٹ لگانے والے مولویوں سمیت تمام مذاہب کے رہنماؤں کی مذمّت کی[۶۰]۔

نذیر احمد نے کہا کہ بشمول اسلام تمام مذاہب کی بنیاد توحید پر ہے اور مذاہب کی دیگر باتیں ضمنی اور فروعی ہیں۔ اس طرح انھوں نے مذہبی اتحاد، مذہبی رواداری،

خدا کی وحدانیت اور مذہب کے آفاقی نظریے پر زور دیا۔ ان کے نزدیک کسی بھی شخص کا 'ایک خدا کا قائل' ہونا کافی ہے۔ وہ مروّج اسلام کو اصل اسلام نہیں سمجھتے۔ ان کا خیال ہے کہ اسلام کو نہایت پیچیدہ بنا دیا گیا ہے اور اس میں اکثر فروعی چیزیں شامل کردی گئی ہیں جب کہ اس کا اصل پیغام توحید ہے[۸۹]۔ یہ بیان دیتے وقت ان کے ذہن میں ایک خاص حدیث ہے۔ پیغمبرِ اسلام نے حضرت بلال کو یہ منادی کرنے کا حکم دیا تھا کہ "من قال لا اله الا الله دخل الجنتہ" (جو ایک خدا کا قائل ہو وہ جنّتی ہے)۔ لیکن حضرت عمرؓ کی مداخلت سے یہ حکم مشتہر نہ ہوسکا۔ اس واقعے پر نذیر احمد رنج و افسوس کا اظہار کرتے ہوئے یوں رائے زنی کرتے ہیں،

> اگر اسلام کو اس کے اصلی پیرائے میں پیش کیا گیا ہوتا تو لوگوں نے ہاتھوں ہاتھ اسلام کو لیا ہوتا۔ مگر دنیا کی بدنصیبی سے وہ پیش کیا گیا غارت گری اور خوں ریزی کے پیرائے میں، پیش کیا گیا عذاب اور مصیبت کے پیرائے میں۔ اور پیش کرنے والے کون۔ دنیا کے بادشاہ، جاہ و ثروت کے فریفتہ، ملک گیری کے حریص۔ بس لوگ اسلام کی ڈراؤنی صورت سے بھاگنے لگے اور افسوس ہے کہ اب بھی مسلمانوں کی طرف سے استمالیت اور تالیفِ قلوب کی مطلق کوشش نہیں کی جاتی۔ وہ پشت ہا پشت کے موروثی مسلمانوں کو اسلام سے نکال دینے کی فکر میں لگے ہیں۔ مسلمانوں کو کافر کہہ بیٹھنا، مرتد بتا دینا یہ تو ان کی ایک معمولی بات ہے[۹۰]۔

نذیر احمد کا یہ بیان نہ صرف ان کے عہد بلکہ آج کے دور پر بھی ایک حقیقت پسندانہ تنقید ہے جو پوری دنیا کے عدم رواداری مسلم معاشروں کو اپنے رویّے پر غور و فکر کی دعوت اور مذہب کے معاملے میں رواداری کا پیغام دیتا ہے۔ بہرحال نذیر احمد توحید کو اسلام کا مترادف خیال کرتے ہیں اور اسلام کو صرف توحید کا داعی قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک اسلام کی اصل توحید ہی ہے۔ انھیں اس بات پر اصرار ہے کہ اسلام کو اپنے اسی پہلو پر زور دینا چاہیے۔ ان کے نزدیک ہر وہ شخص مسلمان

ہے جو موحد ہے، جس کا یقین خدا کی وحدانیت میں ہے۔ انھوں نے توحید کو مذہب کی بنیاد قرار دے کر گویا ایک طرح کے آفاقی مذہب میں اپنے عقیدے کا اظہار کیا۔ بھلے ہی انھوں نے توحید میں لوگوں کے عقیدے کو اسلام کا نام دیا لیکن ان کا بنیادی میلان آفاقی مذہب کی جانب ہے لیکن یہ ان کے مذہبی رویّے کا ایک پہلو ہے۔

نبوت اور معجزات

نبوت کے بارے میں اشاعرہ اور اکثر مسلمانوں کا یہ خیال ہے کہ نبی 'فوق البشر' ہے، نبوت ایک منصب ہے خدا جس کو چاہے عطا کرتا ہے اور معجزہ اس کے لیے شرط ہے۔ لیکن نذیر احمد نے اس خیال کے برعکس قرآن اور حدیث سے مثالیں پیش کرتے ہوئے کہا کہ پیغمبر اسلامؐ بشر تھے اور ان میں تمام بشری خصائل موجود تھے[۹۱]۔ ان کے نزدیک پیغمبر وہ شخص ہے جو انسان کامل ہو اور دوسروں کو بھی انسان کامل بنانے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ نبوت خدا کی جانب سے عطا کیا ہوا کوئی منصب نہیں ہے بلکہ جب انسان اس کمال کے درجے کو پہنچ جاتا ہے تو خدا اسے نبوت کے کام کے لیے منتخب کرلیتا ہے کیوں کہ ایسا ہی شخص اپنا نمونہ دوسروں کے سامنے پیش کرکے معاشرے میں امن و قانون قائم کرسکتا ہے۔ نذیر احمد نے اس خیال کی بھی نفی کی کہ نبوت کے لیے معجزہ شرط ہے۔ بلکہ وہ کہتے ہیں کہ 'قرآن میں کہیں صاف لفظوں میں پیغمبر اسلامؐ کے معجزے مذکور نہیں بلکہ بعض مقامات میں تو معجزے سے صریح انکار کیا گیا ہے[۹۲]۔' اپنی اس دلیل کے جواز میں نذیر احمد سورۃ بنی اسرائیل کا حوالہ اور اس کا اُردو ترجمہ پیش کرتے ہیں جس میں کفارِ مکہ پیغمبر اسلامؐ سے طرح طرح کے معجزات دکھانے کی فرمائشیں کرتے تھے۔ جس پر خدا نے پیغمبر اسلامؐ کو یہ ہدایت دی کہ وہ کفار مکہ سے کہہ دیں کہ 'میں کیا چیز ہوں یہی ایک بندہ بشر خدا کا بھیجا ہوا اور بس[۹۳]۔' نذیر احمد یہ بھی کہتے ہیں کہ چونکہ معجزہ نبی کے بس میں نہیں ہوتا ہے

س لیے معجزے سے نبوت پر استدال کرنا بے معنی ہے[۹۴]۔ ان کے نزدیک اسلام
عین فطرت' اور معجزہ 'خلافِ فطرت' ہے اس لیے انھیں یہ دونوں چیزیں باہم متغائر
حلوم ہوتی ہیں۔ انھوں نے کہا کہ قرآن میں دو معجزات یعنی معراج اور شق صدر کا حوالہ
یا جاتا ہے'۔ لیکن بعض مفسروں نے ان کے الفاظ کی ایسی توجیہہ کی ہے کہ معجزہ
ناہ ہوجاتا ہے[۹۵]'۔ معجزات کے بعض مفسروں سے نذیر احمد کی مراد شاید سرسید جیسے
مفسرین سے ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ لوگ معجزات اور کرامات جیسی خلاف فطرت چیزوں سے
خدا کی قدرت کے قائل ہوتے ہیں' لیکن انھوں نے اصول فطرت سے اس کو پہچانا
ہے۔ وہ خود کو فطرت پسند یا اُس وقت کی رائج زبان میں اپنے نیچری ہونے کا
لی الاعلان دعویٰ کرتے ہیں اور اصول فطرت کو تمام دینی امور کے پرکھنے کی
سوٹی قرار دیتے ہیں[۹۶]۔ اپنے اسی اصول کے مطابق انھوں نے پیغمبروں کے لیے
معجزے کی شرط کو غیرضروری قرار دیا' پیغمبر اسلامؐ کو پہچانا اور ان کو سچا جاتا'
س کے علاوہ امت کو کی گئی پیغمبر اسلامؐ کی 'تعلیم وتلقین' ان کی نبوت کو ثابت کرنے
ے لیے نذیر احمد کے نزدیک سب سے زیادہ ٹھوس اور قوی ترین ثبوت ہے[۹۷]۔ لیکن
معجزے کے امکان کو خارج نہ کرسکے۔ اس کے حق میں انھوں نے دو جواز پیش
لیے۔ 'ایک خدا کی قدرت کہ وہ چاہے پانی سے جلانے کا کام لے اور آگ سے بجھانے
ا۔ دوسرے خدا کے کاموں میں دخل دینا چھوٹا منہ بڑی بات ہے... ممکن ہے کہ
ر کسی مصلحت سے قانونِ فطرت کسی خاص صورت ملتوی کردے[۹۸]۔' یہ کہہ کر کہ خدا
صوص صورت حال میں قانون فطرت کو ملتوی کرکے معجزہ دکھا سکتا ہے' نذیر احمد
ا اپنے فطرت پرست اور نیچری ہونے کے بلند بانگ دعوے کے باوجود معجزے کے امکان
کان کا غیر فطری جواز پیش کیا۔ ایسا کرکے وہ اشاعرہ اسکول کے قریب
ع گئے' جس کا خیال ہے کہ خدا معجزہ دکھا سکتا ہے اور اس کے لیے اسباب
، موجودگی ضروری نہیں ہے۔

نذیر احمد کے نزدیک نبی بشر ہوتا ہے' لیکن اس کے قویٰ میں اعتدال ہوتا

ہے۔ وہ نہ صرف انسان کامل ہوتا ہے بلکہ اس میں دیگر لوگوں کو بھی کامل بنانے کی صلاحیت ہوتی ہے۔ اس کا کام اپنا نمونہ پیش کر کے معاشرے میں امن قائم کرنا ہے' وہ خلاف فطرت کسی خوبی کا مالک نہیں ہوتا۔ اس لیے اس سے کسی قسم کا کوئی معجزہ بھی صادر نہیں ہوتا۔ انھوں نے نبی کے لیے معجزے کی شرط کو لازمی نہیں قرار دیا تاہم معجزے کے امکان سے بھی انکار نہیں کیا۔

سوال یہ اٹھتا ہے کہ نذیر احمد سائنس اور عقل سے مذہب اسلام کی تطبیق کیوں نہیں کرتے اور اس کے بجائے سائنس کو صرف علمی میدان تک اور عقل کو علمی اور دنیاوی امور تک ہی کیوں محدود کر دیتے ہیں؟ اس کا جواب تو انھوں نے ضرور دیا لیکن سوال کرنے والے ذہن کو اس سے اطمینان حاصل نہیں ہوتا۔ حقیقت یہ ہے کہ اسلام کے اُن تمام بنیادی اعتقادات پر ان کا پختہ عقیدہ تھا جو کسی بھی مذہب کی عمارت کے لیے ستون کا درجہ رکھتے ہیں۔ اس لیے سائنس اور عقل سے مذہب اسلام کی تطبیق کی راہ میں ان کی ٹھوس مذہبی تربیت اور اسلام میں ان کا پختہ عقیدہ آڑے آتا ہے اور وہ نہیں چاہتے کہ سائنس ان باتوں کی چھان بین کرے جن پر مذہب اسلام کی بنیاد ہے۔ وہ مذہبی عقائد کے بارے میں کسی شک و شبہے میں نہیں پڑنا چاہتے۔ مزید برآں وہ عقلیت اور سائنس کے حامی بھی نہیں تھے بلکہ وہ سائنس کو 'بس کی گانٹھ' اور تمام مذاہب کا 'دشمن' خیال کرتے تھے[99] اس لیے بھی انھوں نے مذہب اسلام اور سائنس کی یکسر مطابقت کو درست خیال نہیں کیا۔ شاید انھیں خدشہ تھا کہ سائنس سے مذہب کی تطبیق کی صورت میں بعض اسلامی عقائد کو رد کرنا پڑے گا۔ اسی خدشے کے پیش نظر نذیر احمد نے مذہبی امور میں سائنس اور عقل کے استعمال کی ممانعت کی اور صرف اخلاقی میدان میں عقل اور مذہب کے درمیان اشتراک عمل کی ضرورت پر زور دیا کیوں کہ یہاں دونوں کے درمیان اتفاق ہے۔

ان کا اصل مقصد اسلام کو حشو و زوائد سے پاک کر کے اس کے اصل

چہرے، اس کی اصلی روح اور اس کے فطری پن کو پیش کرنا ہے۔ اس عمل میں انھوں نے صرف توحید کو اسلام کی روح قرار دیا اور پیغمبر اسلامؐ پر ایمان لانا اور دنیاوی امور سے متعلق ان کی ہدایتوں پر عمل کرنا غیر ضروری خیال کیا۔ انھوں نے دین اور دنیا کو دو خانوں میں تقسیم کرکے کہا کہ اسلام نہ صرف دنیاوی ترقی حاصل کرنے کی تلقین کرتا ہے بلکہ وہ ترقی کے عین موافق بھی ہے۔ نذیر احمد نے مذہبی منافرت اور گروہ بندی کے پیش نظر تمام ادیانِ عالم اور بانیانِ مذاہب کا مقصد ایک قرار دیا۔ اس طرح انھوں نے نہایت کشادہ دلی اور آفاقی مذہب میں اپنے عقیدے کا اظہار کیا۔

حالی

اپنی تشکیلی ہیئت کی سطح پر مذہب اسلام ایک بہت ہی طاقت ور ادارہ تھا جس کے عقائد و نظریات مسلمانوں سے ایسے اعمال کا مطالبہ کرتے تھے جو مصلحین کی نظروں میں دُنیاوی ترقی کے خلاف خیال کیے جاتے تھے۔ دُنیاوی ترقی کی خاطر ایک ادارے کے طور پر اسلام کو مسترد تو نہیں کیا جا سکتا تھا۔ البتہ اس میں اتنی گنجائش ضرور تھی کہ اس کے عقائد و نظریات کو وقت اور حالات کے تقاضوں سے ہم آہنگ کرکے پیش کیا جاتا ہے جس سے مسلمانوں کے لیے ترقی کی راہ ہموار ہوتی اور وہ اُس پر گامزن ہو سکتے۔ مذہب اسلام کے عقائد و نظریات کو حالی کی دُرست کرنے کی کوشش بدلتے ہوئے معاشی حالات (اقتصادی بنیاد) سے ان کی مطابقت تھی اور بہ یک وقت اسلام کے تقاضوں میں modification مسلم معاشرے کی اقتصادی بنیاد کو بہتر بنانے کی کوشش تھی۔ اس طرح حالی نے بنیاد اور ڈھانچہ دونوں سطح پر معاشرے کی اصلاح کا خیال ظاہر کیا اور خود اس کی طرف توجہ کی۔

حالی نے مذہب اسلام کے موضوع پر جو کچھ بھی لکھا اس میں یہ احساس

کارفرما ہے کہ ہندوستانی معاشرے میں اسلام کی جو شکل رائج ہے اس میں اکثر ایسے عناصر داخل ہوگئے ہیں جو اُس کے اجزا نہیں ہیں اور یہ مروّجہ اسلام انسان کو بے عملی، سستی، کاہلی اور قسمت پرستی کا درس دیتا ہے۔ دوسری طرف اسلام کی شکل اتنی مسخ ہوگئی ہے کہ یہ رسم و رواج کا پشتارہ ہوکر رہ گیا ہے جو ترقی اور تہذیب کے خلاف معلوم ہوتا ہے۔ حالی موجودہ اسلام کا نقشہ اپنی مسدس میں اس طرح کھینچتے ہیں:

سدا اہلِ تحقیق سے دل میں بل ہے — حدیثوں پہ چلنے میں دیں کا خلل ہے
فتادوں پہ بالکل مدارِ عمل ہے — ہر اک رائے قرآں کا نعم البدل ہے
کتاب اور سنّت کا ہے نام باقی
خدا اور نبی سے نہیں کام باقی

جہاں مختلف ہوں روایات باہم — کبھی ہوں نہ سیدھی روایت سے خوش ہم
جسے عقل رکھے نہ ہرگز مسلّم — اُسے ہر روایت سے سمجھیں مقدّم
سب اس میں گرفتار چھوٹے بڑے ہیں
سمجھ پر ہماری یہ پتھر پڑے ہیں

کرے غیر گر بُت کی پوجا تو کافر — جو ٹھہرائے بیٹا خدا کا تو کافر
جھکے آگ پر بہر سجدہ تو کافر — کواکب میں مانے کرشمہ تو کافر
مگر مومنوں پر کشادہ ہیں راہیں
پرستش کریں شوق سے جس کی چاہیں

نبی کو جو چاہیں خدا کر دکھائیں — اماموں کا رتبہ نبی سے بڑھائیں
مزاروں پہ دن رات نذریں چڑھائیں — شہیدوں سے جا جا کے مانگیں دعائیں
نہ توحید میں کچھ خلل اس سے آئے
نہ اسلام بگڑے نہ ایمان جائے

وہ دیں جس سے توحید پھیلی جہاں میں　　ہوا جلوہ گر حق زمین و زماں میں
رہا شرک باقی نہ وہم و گماں میں　　وہ بدلا گیا آ کے ہندستاں میں

ہمیشہ سے اسلام تھا جس پہ نازاں
وہ دولت بھی کھو بیٹھے آخر مسلماں[۱۰۱]

لیکن وہ اس حقیقت سے بھی آگاہ تھے کہ دنیا کے تمام مذاہب میں ایک خاص مدّت کے بعد قسم قسم کے عناصر در آتے ہیں جو دراصل ان مذاہب کے عناصر نہیں ہوتے لیکن ان کو مذہبی درجہ دے دیا جاتا ہے اور ان کی وجہ سے اصل مذاہب کی صورت مسخ ہو جاتی ہے اور وہ اس وقت تک ان کا حصہ خیال کیے جاتے ہیں جب تک کوئی مصلح ضرورت کے مطابق ان کی اصلاح کا قصد نہیں کرتا:

> اصل یہ ہے کہ ہر مذہب ایک مدّت کے بعد اپنی اصلیت سے متجاوز ہوتے ہوئے ایک طومارِ طویل الذیل ہو جاتا ہے اور جب تک کوئی سخت ضرورت داعی نہیں ہوتی وہ برابر بڑھتا چلا جاتا ہے، لیکن جب زمانے کی ضرورتیں اہلِ مذہب کو شکنجے میں کھینچتی ہیں تو وہ مذہب کی اصلیت دریافت کرنے کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اور بہت سے ملکی قوانین اور بہت سے قصے کہانیاں، بہت سے رسم و رواج، بہت سے بے جا تعصبات اور بہت سے ظنون و اوہام، جو امتداد ایّام کے سبب مذہب کے عناصر و ارکان بن جاتے ہیں، ان سے دست بردار ہو کر اصل مذہب پر قناعت کرتے ہیں[۱۰۲]

اسی لیے انھوں نے مصلح کا رول اختیار کیا اور مغربی تعلیم کی اشاعت کے پیشِ نظر جدید سائنسی تحقیقات کی روشنی میں قرآن کی تفسیر کی ضرورت محسوس کی[۱۰۳]۔ مگر ابتداءً ۱۸۷۵ء میں حالی کا خیال یہ تھا کہ مذہب اسلام کی تعبیر عقل اور فطرت کے ذریعے نہیں کی جا سکتی۔ ان کے خیال میں انسان 'مبدا و معاد کی حقیقت' کی دریافت کے لیے عقل کے استعمال کی صورت میں ہر جگہ ٹھوکریں کھائے گا اور راہ راست سے

بھٹک جائے گا۔ ان کا خیال ہے کہ انسان کو قدرت نے ان امور کا علم عطا کیا ہے اور اس سلسلے میں عقل اس کی رہنمائی نہیں کرسکتی۔ اس لیے انھوں نے مذہبی عقل کے استعمال کی ممانعت کی۔ لیکن وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ حالی کا ذہن زیادہ پختہ اور سائنسی ہوتا گیا اور وہ زمانے کی ضرورت اور تقاضے سے زیادہ باخبر ہوتے گئے۔

حالی کا خیال ہے کہ اسلام کو مذہبی رہنماؤں نے نہایت ہی دشوار بنا دیا ہے جب کہ وہ اس کے برعکس نہایت ہی آسان اور لچک دار مذہب ہے۔ انھوں نے کہا کہ اسلام تعصب کو جائز نہیں رکھتا ہے بلکہ اس کی مذمت کرتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اسلام "اہل کتاب" کے ساتھ کھانے اور ان کو کھلانے کی اجازت اور غیر مذہب کے علم و زبان کی تحصیل کی ہدایت دیتا ہے۔ ان کے نزدیک اسلام میں انسان کی رائے کو اس قدر آزادی حاصل ہے کہ پیغمبر اسلامؐ کی ذاتی رائے کو رد یا قبول کرنے کا مسلمانوں کو اختیار حاصل ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ کپڑا میسر نہ ہونے کی صورت میں اسلام ننگے بدن نماز ادا کرنے کی اجازت دیتا ہے[۱۰۵] حالی نے اسلام کو آسان مذہب ثابت کرتے ہوئے کہا کہ پیغمبر اسلامؐ "کبھی جوتیوں سمیت نماز پڑھتے تھے اور کبھی ننگے پاؤں، وہ کبھی کبھی ظہر اور عصر کی نماز اس وجہ سے ساتھ ملا کر پڑھتے تھے کہ مسلمان نماز کو مشکل نہ سمجھنے لگیں[۱۰۶] حالی کہتے ہیں کہ اسلام جب تک اپنی اصلی حالت پر قائم رہا اس میں 'کوئی چیز انسان کی واجبی امنگ اور خوشی اور آزادی' کے برخلاف نہ تھی۔ لیکن وہ اس بات پر افسوس ظاہر کرتے ہیں کہ وقت اور زمانہ گزرنے کے ساتھ ساتھ اس پر اس قدر 'حاشیے چڑھنے شروع ہوئے اور رفتہ رفتہ ان کی کثرت اس درجے کو پہنچی کہ متن اور حاشیوں میں تمیز کرنی دشوار ہوگئی بلکہ وہ متن بالکل نظروں سے غائب ہوگیا۔[۱۰۷]

حالی نے اپنے مضمون "الدین یُسر" میں اُن حشو و زوائد کو تفصیل کے ساتھ درج کیا جو اسلام کی اصل روح کے منافی تھے۔ اس میں انھوں نے اس قسم کی بے راہ رویوں کو متعدد خانوں میں تقسیم کیا۔ حالی نے سب سے پہلے اس خیال کو غلط قرار دیا کہ پیغمبر اسلامؐ سے متعلق جتنی احادیث منسوب کی جاتی ہیں ان کا اطلاق بلا امتیاز زمان و مکان

تمام مسلمانوں پر ہوتا ہے۔ وہ شاہ ولی اللہ کی کتاب حجۃ اللہ البالغہ کے حوالے سے احادیث کی دو قسمیں بتاتے ہیں: پہلی قسم کی حدیث کا تعلق تبلیغ رسالت سے ہے اور جس کے بارے میں قرآن میں آیا: ما آتاکم الرسول فخذوہ وما نہاکم عنہ فانتہوا۔ یعنی "جس بات کا رسول تم کو حکم دے اسے مان لو اور جس بات سے وہ تم کو روکے اس سے باز رہو" جس کا مطلب حالی کے نزدیک، شاہ ولی اللہ کے حوالے سے، یہ تھا کہ پیغمبر اسلامؐ کا کام، علم آخرت، علم عجائب ملکوت، علم شرائع واحکام اور علم اخلاق وفضائل اعمال کی تعلیم دینا تھا، جسے شریعت کہا جاتا ہے اور جو اُن کا 'منصبی فرض تھا'۔ لیکن دوسری قسم کی وہ حدیث ہے جس کا تعلق نہ تبلیغ رسالت سے ہے اور نہ اس میں 'اُس کے خلاف عملدرآمد کرنے کی ممانعت' کی گئی ہے اور جس کے متعلق پیغمبر اسلامؐ نے کہا کہ "میں صرف ایک آدمی ہوں، جب میں تم کو تمھارے دین کی کوئی بات بتاؤں تو اس کو مان لو، اور جب اپنی رائے سے کوئی بات کہوں تو (یہ جان لو کہ) میں صرف ایک آدمی ہوں[۱۰۱]" اس سلسلے میں حالی نے ایک حدیث نقل کی ہے کہ پیغمبر اسلامؐ جب مدینے تشریف لائے تو وہاں کے لوگوں کو کھجور کے نر درخت کا پھول مادہ پر جھاڑ کر تابیر کرتے ہوئے دیکھ کر ان سے اس عمل کے بارے میں دریافت کیا اور ان کو ایسا نہ کرنے کا مشورہ دیا۔ اس مشورے پر عمل کرتے ہوئے ان لوگوں نے تابیر کو ترک کر دیا لیکن نتیجتاً 'اس سال پھل کم آیا'۔ جس کے بارے میں لوگوں نے اُن سے ذکر کیا[۱۰۲]۔ یہ سننے کے بعد پیغمبر اسلامؐ نے کہا کہ "میں نے ایک رائے لگائی تھی، سو تم مجھ سے اس رائے کی بابت مواخذہ نہ کرو، لیکن جب میں کوئی بات خدا کی طرف سے کہوں تو اسے مان لو کیوں کہ میں خدا پر جھوٹ نہیں باندھتا[۱۰۳]۔" اس واقعہ سے حالی نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ پیغمبر اسلامؐ نے دینی معاملات میں جو احکام دیے ہیں وہ قابل قبول ہیں لیکن دنیاوی امور میں ان کی ہدایات پر عمل کرنا ضروری نہیں ہے۔ اس طرح انھوں نے پیغمبر اسلامؐ کو دینی رول عطا کیا، دنیاوی نہیں۔ انھوں نے کہا کہ دنیاوی کام وقت، ضرورت اور مصلحت کے مطابق کرنا چاہیے اور یہ ثابت کیا کہ بہت ساری چیزیں جو پیغمبر اسلامؐ کی زندگی میں

جاری تھیں بعد میں خلفا، اور صحابیوں نے مصلحتاً ترک کردیں۔ اس سلسلے میں انھوں نے متعدد احادیث اور واقعات پیش کیے۔

حالی قرآن اور حدیث کی روشنی میں یہ ثابت کرتے ہیں کہ تمام مذاہب کا اصل مقصد صرف انسان کے اخلاق کو بہتر بنانا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ وضو، غسل، نماز، روزہ، حج اور زکوٰۃ وغیرہ جیسی ظاہری باتیں "مقصود بالذات نہ تھے۔" وہ صرف باطن کی صفائی، تزکیۂ نفس اور اخلاق کی درستگی کے وسائل تھے۔ اسی طرح ان کا خیال ہے کہ اسلام کے ابتدائی دور میں طہارت، نجاست اور جسمانی عبادات وغیرہ میں کسی قسم کی کوئی شدت نہیں تھی لیکن اس کے بعد کے زمانے میں 'عباد و زہاد و فقہاء اور صوفیہ' نے ان چیزوں کو نہایت سخت اور مشکل بنادیا۔ وہ شاہ ولی اللہ کی کتاب حجتہ اللہ البالغہ کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ پیغمبر اسلامؐ کی زندگی میں مذہبی احکامات پر اس قدر بحث و مباحثہ نہیں ہوتا تھا جس قدر فقیہوں کے زمانے میں شروع ہوا۔ پیغمبر اسلامؐ جب حیات تھے تب وہ جس طرح وضو کرتے تھے، نماز پڑھتے تھے اور حج کرتے تھے اسی طرح صحابہ بھی ان مذہبی فریضوں کو ادا کرتے تھے۔ انھوں نے کبھی یہ نہیں کہا کہ 'وضو میں چھ فرض ہیں یا چار۔ اور (فقہاء کی طرح) کوئی صورت فرض کرکے اس پر کوئی حکم نہیں لگایا الا ماشاء اللہ اور صحابہ بھی ایسے امور میں آپ سے کچھ سوال نہ کرتے تھے۔'[۱۱۲] حالی اسلام کو مشکل اور پیچیدہ بنانے کی ساری ذمّے داری علماء، فقہاء اور صوفیہ پر عائد کرتے ہیں۔ انھوں نے امام شعرانی کے حوالے سے لکھا کہ خدا اور رسول نے دین میں ہر قسم کی آسانیاں پیدا کیں لیکن عالموں نے اس کو حتی الوسع دشوار بنادیا۔[۱۱۳] حالی نے مسدس میں بھی اس موضوع کی طرف رجوع کیا ہے:

شریعت کے احکام تھے وہ گوارا | کہ شیدا تھے ان پر یہود و نصاریٰ
گواہ ان کی نرمی کا قرآں ہے سارا | خود الدین یسر نبی نے پکارا

مگر یاں کیا ایسا دشوار ان کو
کہ مومن سمجھنے لگے بار ان کو[۱۱۴]

حالی نے صوفیہ کو بھی اپنی تنقید کا نشانہ بنایا کیوں کہ انھوں نے سخت عبادتیں اور ریاضتیں کر کے اور مسلسل روزے رکھ کے دوسروں کو بھی ایسا کرنے کی تلقین کی اور اس طرح مسلمانوں پر ایک بارِگراں ڈال دیا۔ انھوں نے کہا کہ صحابہ دنیا کے وہ تمام کام کرتے تھے جس سے مذہب اسلام کی شان و شوکت میں چار چاند لگے۔ اگر وہ بھی صوفیہ کی راہ اختیار کر کے خانقاہوں میں دن رات عبادت کرنے میں مشغول رہتے تو آج دنیا میں اسلام کا نام و نشان تک نہ ہوتا۔[115] ان کا خیال ہے کہ فقیہوں نے اسلام کے چھوٹے چھوٹے مسائل پر اس قدر تحقیقات کیں اور بال کی کھال نکالی کہ اس سے آسان مذہب پیچیدہ ہو گیا اور صوفیہ نے جس طرح دنیاوی معاملات کو ترک کر کے دن رات خود کو اذکار و اشغال، روزہ نماز اور اسی قسم کی عبادتوں میں مشغول رکھا اس سے مذہب سخت اور مشکل ہو گیا۔ اور نتیجے میں مسلمانوں کی دنیاوی ترقی کی راہیں مسدود ہو گئیں اور تنزل ان کا مقدر ہو گیا۔[116]

اپنے ایک دوسرے مضمون میں حالی "صوفیا اور صوفی منش شعراء کے بارے میں لکھتے ہیں کہ اگر ان کی نصیحتوں پر ساری دنیا عمل کرنے لگے" تو دنیا بالکل اُجڑ جائے اور دنیا کے سارے کاروبار درہم برہم ہو جائیں۔ شجاعت اور ہمت، عقل اور تدبیر، محنت اور جفاکشی، عدالت اور سیاست غرض کہ وہ سب صفتیں جو انسان کو انتظامِ معاش کے لیے عطا ہوئی ہیں یک قلم معطل اور بے کار ہو جائیں اور انسان کے لیے کوئی استحقاق خلیفۃ اللہ بننے کا نہ رہے۔"[117]

حالی صوفیہ کی اس لیے تنقید کرتے ہیں کہ ان کے مقاصد اور صوفیہ کے اعمال متصادم تھے۔ حالی غیر متحرک مسلم معاشرے میں حرکت اور عمل پیدا کرنا چاہتے تھے اور صوفیہ کے اعمال اس کے برعکس مسلمانوں میں جمود کا موجب تھے۔

حالی کہتے ہیں کہ مذہبِ اسلام میں بہت سے عناصر ان حدیثوں کی وجہ سے در آئے ہیں جو کسی نہ کسی مقصد کے تحت وضع کر لی گئی تھیں۔ علماء کے ایک گروہ نے ثواب اور اجر کے پیش نظر تلقین کی خاطر احادیث وضع کرنے یا ضعیف اور

متروک احادیث کے روایت کرنے کو جائز خیال کر کے بے شمار حدیثیں وضع کیں۔ حالی نے ایسی حدیثوں کی ایک لمبی فہرست پیش کی۔[118] انھوں نے کہا کہ متعدد احادیث کسی خاص شخص کی مخالفت یا موافقت میں بھی وضع کی گئیں۔[119]

امام جوزی (۱۲۰۱ - ۱۱۱۵/۱۶) کے حوالے سے حالی لکھتے ہیں کہ اس قسم کی حدیثیں وضع کرنے والوں کا تیرہ افراد پر مشتمل ایک بہت بڑا گروہ تھا جس کے سربراہ وہب بن وہب اور قاضی بختری وغیرہ تھے۔ ان تیرہ افراد میں شامل ایک شخص محمد ابن عکاسہ کرمانی نے فاریابی کے ساتھ مل کر دس ہزار سے زیادہ حدیثیں وضع کی تھیں۔ حالی لکھتے ہیں کہ ابن جوزی نے حدیثوں میں کذب و اختراع سے کام لینے والوں کو متعدد گروہوں میں تقسیم کیا ہے جن میں سے چند کا انھوں نے ذکر کیا:

پہلا گروہ: بعضے تارک دنیا ہیں جنھوں نے حدیث کی نگہداشت سے غفلت کی۔

دوسرا گروہ: بعضوں کی تحریریں ضائع ہوگئیں اور انھوں نے اپنی یاد کے بھروسے پر غلط روایتیں بیان کر دیں۔

تیسرا گروہ: بعضے ثقات (معتبر لوگ) بھی ہیں جو بڑھاپے میں آکر خرف (بدحواس) ہو گئے۔

چوتھا گروہ: بعضوں نے سہو سے غلط روایت کی اور جب اپنی غلطی سے خبردار ہوئے تو ان کو صحیح روایت کرنے سے شرم آئی۔

پانچواں گروہ: بعضے زندیق اور ملحد ہیں جنھوں نے شریعت میں رخنہ اور خرابی ڈالنے کے لیے عمداً اور جان بوجھ کر حدیثیں وضع کیں۔

چھٹا گروہ: بعضے ایسے بھی تھے جنھوں نے ثواب و اجر کی امید پر ترغیب و ترہیب کے لیے حدیثیں وضع کیں۔

ساتواں گروہ: بعضوں نے اپنے مذہب کی تائید میں جعلی احادیث بنائیں۔

آٹھواں گروہ: بعضوں نے یہ ٹھہرا لیا تھا کہ جس کسی کا کوئی عمدہ قول ہاتھ لگے اس میں اسناد اپنی طرف سے شامل کر دیجیے اور آنحضرتؐ تک اسناد کو پہنچا دیجیے۔

نواں گروہ : بعضوں نے سلاطین و ملوک کو خوش کرنے اور ان کا تقرب حاصل کرنے کے لیے یہ شیوہ اختیار کیا تھا۔

دسواں گروہ : بعضے قصہ گو اور واعظ تھے جو لوگوں کو حسنِ بیان پر فریفتہ کرنے کے لیے حدیثیں وضع کرتے تھے اور کتب صحاح میں اس قسم کی حدیثیں نقل کی گئی ہیں۔[۱۲۰]

حالی کا خیال ہے کہ اسلام میں غیر اسلامی عناصر اس وجہ سے بھی در آئے ہیں کہ مفسرین نے اپنی تفسیروں میں اپنی طرف سے ہزاروں ایسی احادیث درج کر دیں جو ضعیف، متروک اور وضع کردہ تھیں، جن کے اسباب ان کے نزدیک یہ ہیں :

۱۔ صحابہ، تابعین، تبع تابعین و من بعدہم کے اقوال بلا ذکر اسناد بہ حسب ضرورت اپنی اپنی تفسیروں کی تقویت کے لیے حدیث نبوی کے پیرائے میں نقل کر دیے گئے۔

۲۔ یہودیوں سے سُنے سُنائے لاانتہا جھوٹے اور بے بنیاد قصے تفسیروں میں بھر دیے گئے۔

۳۔ بہت سے مسائل اصول و فرع کے قرآن شریف کی عبارات و اشارات سے محض اپنی رائے اور قیاس کے موافق استنباط کیے گئے۔ نہ اس کی تائید کے لیے کوئی حدیث صحیح نقل کی اور نہ کسی صحابی یا تابعی کا قول لکھا۔

۴۔ جن موجوداتِ علوی و سفلی کا ذکر قرآن شریف میں آیا ہے۔ اُن کے حقائق کی تشریح ارسطو اور بطلیموس اور دیگر فلاسفۂ یونان کے موافق کی گئی۔

۵۔ متکلمین نے مخالف فرقوں کو الزام دینے اور اپنا مدعا ثابت کرنے کے لیے صدہا آیتوں کی تفسیریں اپنی مرضی کے موافق کیں اور آیاتِ قرآنی کو کھینچ تان کر کہیں سے کہیں لے گئے اور یہ تمام کوڑا کرکٹ اصل دین میں داخل سمجھا گیا اور وحی سماوی کی طرح واجب التسلیم خیال کیا گیا۔[۱۲۱]

حالی کہتے ہیں کہ عہدِ عباسیہ میں مصر، شام، یونان اور قبرص وغیرہ سے

مسلمانوں کو فلسفے کی کتابیں دستیاب ہوئیں لیکن جب ان کے تراجم عربی زبان میں ہوئے تو اسلام کے مروجہ اصولوں میں ہلچل پیدا ہوگئی۔ اس صورتِ حال میں مسلمانوں نے اسلام کو سچا مذہب ثابت کرنے کے لیے اس فلسفے سے اسلام کی تطبیق کی اور ایک نئے علمِ کلام کی بنیاد ڈالی جس کی وجہ سے اسلام میں ایسے نئے خیالات در آئے جن کا فی الحقیقت اسلام سے کوئی تعلق نہیں تھا۔ لیکن' رفتہ رفتہ جیسا کہ انسان کی طبیعت کا مقتضا ہے اس جدید فلسفے میں صدہا مباحث ضرورت سے زیادہ بڑھا دیے گئے اور خوب دل کھول معرکہ آرائیاں کی گئیں۔ چونکہ یہ کام کسی جماعت یا کمیٹی نے مل کر نہیں کیا تھا بلکہ جدا جدا طبع آزمائیاں ہوئی تھیں اس لیے ضروری تھا کہ ان کی رایوں میں بے شمار اختلافات واقع ہوں۔ پس اس طرح دین اسلام میں بے شمار فرقے بن گئے۔' [۱۲۲]

یہاں پر حالی نے علماء کے نئے علم کلام ایجاد کرنے کو درپردہ اسلام میں غیر اسلامی اور نئے خیالات پیدا ہونے کا سبب قرار دیا لیکن اپنے ایک دوسرے مضمون میں انھوں نے ان نئے علوم سے اسلام کی تطبیق کو مقتضائے وقت کے مطابق ہی نہیں بلکہ مستحسن قرار دیا۔ وہ لکھتے ہیں :

> جب فلسفہ یونانیہ یونانی زبان سے عربی زبان میں منتقل ہوا اور بطلیموس اور ... ارسطو کے خیالات عرب اور عجم کے گلی کوچوں میں منتشر ہو گئے تو الحاد اور بے دینی نے لوگوں کے دلوں میں چٹکیاں لینی شروع کیں۔ یہاں تک کہ نصوصِ قرآنی اور احادیثِ نبوی پر دھڑا دھڑ اعتراض ہونے لگے اور جابجا دین میں رخنے ڈالنے لگے۔ [۱۲۳]

ایسی صورت میں علماء نے یونانی فلسفے سے اسلام کا تطابق کر کے یا فلسفیانہ مسائل کو غلط ثابت کر کے" الحاد کی آنچ سے دین کو" بچایا اور اسلام کے معترضین کو خاموش کر دیا۔ اس عمل میں یونانی فلسفے کے مقابلے میں انھوں نے جو فلسفہ قائم کیا اسے علم کلام کے نام سے جانا جاتا ہے۔ [۱۲۴]

حالی نے محسوس کیا کہ مسلمانوں نے قرآن اور حدیث سے روشنی حاصل کرنی بند کر دی ہے اور انھوں نے تقلید اور بدعت کو ہی اصل اسلام سمجھ لیا ہے۔ انھوں نے کہا کہ مسلم معاشرے میں اب قرآن کا صرف یہ رول رہ گیا ہے کہ چھوٹے چھوٹے بچے مکتبوں میں اس کو توتے کی طرح پڑھتے ہیں اور بڑے لوگ اس کے مفہوم پر غور کیے بغیر اس کی تلاوت کرتے ہیں، اس کو قبرستان میں پڑھتے ہیں اور رمضان کی تراویح میں بددلی کے ساتھ 'اُکتا اُکتا کر' پورا قرآن سنتے ہیں۔[۱۲۵]

اُن کا خیال ہے کہ مسلم معاشرے میں جو طور طریق اور رسوم و عادات رائج ہیں ان کا اسلام سے کوئی تعلق نہیں ہے بلکہ وہ سب غیر اسلامی ہیں۔ مثال کے طور پر انھوں نے دو پلڑی ٹوپی، پردے دار انگرکھا، ڈھیلا یا تنگ مہری کا پاجامہ، نوک دار جوتی، زمین پر بیٹھ کر کھانے وغیرہ کو پیش کیا اور کہا کہ مسلمانوں نے انھیں غیر قوموں سے سیکھا ہے۔ انھوں نے کہا کہ مسلم معاشرے میں شادی بیاہ کے جو رسم و رواج ہیں انھیں بھی مسلمانوں نے ہندوستان آکر سیکھا ہے۔ لیکن اب وہ اسلام کا ایسا حصہ ہو گئے ہیں کہ اس سے ان کو علیحدہ نہیں کیا جا سکتا۔[۱۲۶] ان کے نزدیک اسلام میں آج جتنے بھی حشو و زوائد نظر آتے ہیں ان کی سب سے بڑی وجہ یہ 'تقلید اور رسوم و بدعات' ہیں۔

اپنے ایک دیگر مضمون "زمانہ" میں حالی تقلید کو مسلمانوں میں سب سے زیادہ جمود پیدا کرنے والی اور ان کی ترقی کے مانع چیز قرار دیتے ہیں جس کی وجہ سے مسلمان تجارت، زراعت، حرفت اور علم و فن کے میدان میں پچھڑے ہوئے ہیں اور دینی معاملات میں بھی وہ 'مجبور اور بے اختیار' ہیں۔ انھوں نے ایسے لوگوں کی مثال اس بے بس پرندے سے دی ہے جس کے بال و پر کٹے ہوں اور جس کی آنکھوں پر پٹی بندھی ہو، انھوں نے کہا کہ اس تقلید کی وجہ سے مسلمانوں میں نہ 'طاقتِ پرواز ہے اور نہ نگاہِ دور بین'۔[۱۲۷] ان کے نزدیک ہندوستانی معاشرے میں رائج موجودہ اسلام کے تقاضے اس قدر بڑھ گئے تھے کہ اگر مسلمان ان کو پورا کرنا چاہتے تو ان کو اتنی فرصت بھی نہ ملتی

کہ وہ بہ مشکل اپنے اور اپنے بال بچّوں کے لیے دو وقت کی روٹی کا انتظام کر سکتے۔ اس صورت حال میں ان کے لیے عزّت کی زندگی گزارنے اور مذہب اسلام کی شان و شوکت بڑھانے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا تھا۔ جب کہ دوسری طرف حالات اس طرح بدل رہے تھے کہ اس میں متوسط قسم کے طرز زندگی اختیار کرنے کے لیے بھی مسلمانوں کو ایسی تدابیر کرنے کی ضرورت تھی جو گذشتہ زمانے میں حکومت چلانے کے لیے کرنی پڑتی تھیں[۱۲۸]۔ حالی خدا سے دعاگو ہیں کہ" بار خدایا ! ہماری قوم کو تقلید بیجا اور وضع داری بے سروپا سے نجات دے اور ان کو دینی اور دنیوی ترقیات پر آمادہ کر۔ (کیوں کہ) ان کا ادب ان کو قدما سے آگے نہیں بڑھنے دیتا اور ان کی وضعداری ان کو پستی سے بلندی کی طرف نہیں جانے دیتی"[۱۲۹]

حالی کا بیان ہے کہ مسلمان جو صرف مذہب اسلام ہی کو قابل قبول خیال کرتے ہیں۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ صرف اسلام ہی من جانب اللہ ہے اور دیگر مذاہب من جانب اللہ نہیں ہیں۔ وہ قرآن کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ" وان من امۃ الا خلا فیھا نذیر یعنی کوئی قوم ایسی نہیں ہے جس میں کوئی نبی نہ گزرا ہو۔ وہ اسی سلسلے میں لکھتے ہیں کہ" منھم من لم نقصص علیک یعنی ہم نے بعض انبیاء کا حال تجھ سے (اے نبی آخرالزماں) بیان نہیں کیا" ان کا خیال ہے کہ مسلمان اسلام کو اس وجہ سے" ترجیح "دیتے ہیں کہ اسلام کے ظہور کے وقت موجودہ مذاہب اپنی اصل حالت پر قائم نہیں تھے اور' حق و باطل' میں کوئی امتیاز باقی نہیں رہ گیا تھا۔ حالی کہتے ہیں کہ" شرک و بدعت نے توحید اور سنن راشدہ کو دبا لیا تھا اور خود غرض عالموں کی تحریفات اور مقلد جاہلوں کی جہالت اور متعصب دین داروں کے غلو سے تمام شریعتوں کے موضوع بدل گئے تھے"۔ ایسے حالات میں پیغمبر اسلامؐ نے 'حق کو باطل سے جدا کیا اور اس وقت کے رائج مذاہب میں درآئے غیر مذہبی عناصر کو' دور کر کے ایک خالص کندن نکالا اور اسی کا نام اسلام رکھا"[۱۳۰] حالی کا یہ بیان کم از کم دو وجوہ سے اہم ہے۔ ایک یہ کہ وہ مذہب کے معاملے میں متعصب نہیں ہیں اور اسلام کے ساتھ دنیا کے

دیگر مذاہب کو بھی من جانب اللہ سمجھتے ہیں اور ان کو تعظیم کی نگاہ سے دیکھتے ہیں اور اس طرح آفاقی مذہب کے قائل نظر آتے ہیں۔ دوسرے یہ کہ حالی اپنی اس توجیہہ سے یہ پیغام دینا چاہتے ہیں کہ جن بنیادوں پر مسلمانوں نے دیگر مذاہب کو رد کر کے اسلام کو فوقیت دی تھی کہیں انہی بنیادوں پر لوگ اسلام کو رد نہ کر دیں۔

مسلمانوں کی معاشرتی تشکیل نو اور ترقی، جدید سائنس اور مغربی علوم وفنون کی تحصیل کے بغیر ممکن نہ تھی۔ اس سلسلے میں بیداری کی تحریک شروع ہو چکی تھی اور اس کی جانب مسلمانوں میں مثبت رویّہ ظاہر ہو رہا تھا۔ ان علوم وفنون کی تحصیل کا لازمی نتیجہ تھا عقلیت، روشن خیالی اور تشکیک۔ اس کے بارے میں ان کے عہد کے تمام دانش وران متفکر تھے اور حالی کو بھی اسی بات کا اندیشہ تھا۔ لیکن اس کے ساتھ ہی ان کو مسلم معاشرے کی تشکیل نو کے لیے جدید علوم کی تحصیل کی ضرورت کا بھی احساس تھا۔ اس لیے حالی نے جدید تعلیمیافتہ مسلمانوں کا ایمان اسلام پر قائم رکھنے کے لیے اسلام کو حشو و زوائد سے پاک کرنا چاہا اور سائنسی علوم کی روشنی میں قرآن کی تفسیر کرنے کا مشورہ دیا۔ ان کا عقیدہ تھا کہ اسلام من جانب اللہ ہے اور یہی خالص اور سچّا مذہب ہے۔ اس لیے وہ عقل کی کسوٹی پر بھی سچّا اترے گا۔ اس کے علاوہ انھوں نے دنیا کے تمام مذاہب کو من جانب اللہ قرار دیا اور آفاقی مذہب میں اپنے یقین کا اظہار کیا۔

حالی چاہتے ہیں کہ مسلمان ان اقدار کو ترک کریں جو اسلام کی روح اور تعلیمات کے خلاف، جدید اقدار کو قبول کرنے کی راہ میں حائل اور مانع ترقی ہیں اور ان اسلامی اقدار کو اختیار کریں جو خالص، سادہ اور ترقی کے مواقف ہیں۔ ان کی پوری مذہبی تاویل میں یہ بات کلیدی اہمیت کی حامل ہے کہ اسلام نہایت ہی آسان مذہب ہے، اس میں حرکت وعمل پر زور ہے اور یہ دنیاوی تہذیب وترقی کا ضامن ہے۔ مذہب کے حوالے سے وہ انہی خطوط پر مسلم معاشرے کی تشکیل نو کے خواہاں تھے جو مسلمانوں کو تہذیب وترقی کی راہ پر گامزن کر سکتی تھی۔

شبلی

شبلی کا خیال تھا کہ ان کے عہد میں مغربی علوم وفنون اور سائنس کی نشرو اشاعت سے مذہبی تصورات اور جدید تعلیم یافتہ اذہان میں انقلاب آچکا تھا جس وجہ سے اسلام کو عباسیوں کے عہد سے بھی بڑھ کر خطرے کا سامنا کرنا پڑ رہا تھا۔ ایسی صورتِ حال میں پھر ایک ایسے "نئے علم کلام کی ضرورت" محسوس کی جا رہی تھی جو تجربے اور مشاہدے پر مبنی علوم کا مقابلہ کر سکے کیوں کہ پرانے علم کلام کی ابتدا ظنی اور قیاسی فلسفے کے مقابلے کے لیے ہوئی تھی لیکن موجودہ علوم کا مقابلہ "محض قیاسات عقلی اور احتمال آفرینیوں" سے نہیں کیا جا سکتا۔[۱۲] عہد عباسیہ میں جس صورتِ حال میں علم کلام کی ابتدا ہوئی۔ اس کا ذکر کرتے ہوئے شبلی کہتے ہیں کہ "جب یونان وفارس کے علمی ذخیرے عربی زبان میں آئے، اور تمام قوموں کو مباحثات اور مناظرات میں عام آزادی دی گئی تو اسلام کو ایک بڑے خطرے کا سامنا پیش آیا۔ پارسی، عیسائی، یہودی، زنادقہ ہر طرف اٹھ کھڑے ہوئے اور . . . عقائد و مسائل اسلام پر اس آزادی اور بے باکی سے نکتہ چینیاں کیں کہ ضعیف العقیدہ مسلمانوں کے اعتقاد متزلزل ہو گئے۔" لیکن علمائے اسلام نے بھی خاموشی اختیار نہیں کی بلکہ انھوں نے "نہایت شوق اور محنت سے فلسفہ سیکھا اور جو ہتھیار مخالفین نے اسلام کے مقابلے میں استعمال کیے تھے، ان ہی سے ان کے وار روکے۔" اس طرح یونان اور فارس کے علوم سے مذہب اسلام کی تطبیق دینے سے علم کلام کی ابتدا ہوئی۔ شبلی نے بھی اپنے عہد کی ضرورتوں کے مطابق علم کلام کے موضوع پر تواتر کے ساتھ چار کتابیں لکھیں۔

مذہب، سائنس اور عقل وفطرت

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مشاہدے اور تجربے پر مبنی جدید علوم وفنون نے

ادیانِ عالم کو جو چیلنج کیا تھا شبلی اس کا سائنسی اور علمی جواب دیں گے کیونکہ اس وقت سائنسی انکشافات اور ایجادات نے پوری دنیا کے لوگوں کے مذہبی عقائد کو متزلزل کر دیا تھا اور اس کی زد میں نہ صرف اسلام تھا بلکہ بشمول عیسائیت تمام مذاہب عالم تھے اور اس سے شبلی نہ صرف باخبر تھے بلکہ انھوں نے اپنی کتابوں میں اس کا ذکر بھی کیا تھا کہ نئے تعلیم یافتہ لوگ ان خیالات سے متاثر ہو کر الحاد کی جانب مائل ہوئے تھے لیکن شبلی نے یورپیوں کے جن اعتراضات کی طرف زیادہ توجہ کی وہ اسلام کے 'قانونی اور اخلاقی مسائل' تھے[۱۳۲] کیوں کہ شبلی کا خیال تھا کہ یورپین کسی مذہب میں ان 'مسائل' کو اس کے عقائد سے زیادہ اہم خیال کرتے ہیں۔ لیکن نئے تعلیم یافتہ افراد کے نزدیک 'قانونی اور اخلاقی مسائل' کے مقابلے میں غیر سائنسی اور غیر فطری مذہبی عقائد کا مسئلہ بنیادی اہمیت رکھتا تھا۔ تاہم شبلی غیر اہم مسائل کو اہم خیال کر کے ان کی جانب توجہ دیتے ہیں۔ علاوہ ازیں وہ ان امور کو پیش کرتے ہیں جن کے بارے میں کسی بھی شخص کو خصوصاً اس شخص کو جو اُن پر معترض ہوتا ہے قائل نہیں کیا جا سکتا کیوں کہ وہ ان کی کوئی سائنٹفک دلیل نہیں پیش کر سکے۔ بلکہ شبلی نے جدید سائنسی انکشافات اور ایجادات کے نتیجے میں پیدا شدہ شک و شبہہ کو دور کرنے اور الحاد اور مادہ پرستی کا مقابلہ کرنے کی غرض سے ان کا جواب سائنسی علوم و فنون کی روشنی میں دینے کے بجائے ان کا رول ہی محدود کر دیا اور واضح الفاظ میں کہا کہ مذہبی امور سے ان کا کوئی واسطہ نہیں۔ شبلی کے نزدیک سائنس کا کام یہ دیکھنا ہے کہ "عناصر کس قدر ہیں؟ پانی کن چیزوں سے مرکب ہے؟ ہوا کا کیا وزن ہے؟ نور کی رفتار کیا ہے۔ زمین کے کس قدر طبقات ہیں؟" لیکن اس کے برعکس "خدا موجود ہے یا نہیں؟ مرنے کے بعد اور کسی قسم کی زندگی ہے یا نہیں؟ خیر و شر یا نیکی و بدی کوئی چیز ہے یا نہیں؟ ثواب و عقاب ہے یا نہیں؟" وہ سوالات ہیں جو مذہب کے دائرے میں آتے ہیں۔ شبلی نے اس کے بعد سوال کیا کہ "ان میں سے کون سی چیز ہے جس کو سائنس ہاتھ لگا سکتا ہے"[۱۳۳] ان کا خیال ہے کہ سائنس مذہب کے دائرے میں

آنے والے امور میں مداخلت نہیں کرسکتا ہے اور نہ ان امور کو صحیح یا غلط ثابت کرسکتا ہے۔ شبلی اپنے اس موقف کے حق میں سائنس دانوں کا یہ خیال نقل کرتے ہیں کہ "ہم کو ان چیزوں (یعنی مذہبی عقیدوں کے وجود) کا علم نہیں یا یہ کہ، یہ چیزیں مشاہدے اور تجربے کے احاطے سے باہر ہیں، یا یہ کہ ہم ان باتوں کا یقین نہیں کرتے کیوں کہ ہم صرف اُن باتوں کا یقین کرتے ہیں جو تجربے اور مشاہدے سے ثابت ہوسکتی ہیں"۔ شبلی مذہبی امور کے بارے میں سائنس دانوں کے اس خیال کو پیش نظر رکھتے ہوئے ان لوگوں پر اعتراض کرتے ہیں جو سائنس دانوں کا سہارا لے کر ان امور کی عدم موجودگی ثابت کرتے ہیں اور ان سے انکار کرتے ہیں۔ وہ ایسے لوگوں کے متعلق لکھتے ہیں کہ "کوتاہ نظر عدم علم سے علم عدم سمجھ جاتے ہیں۔ سائنس والے کہتے ہیں کہ ہم کو یہ چیزیں معلوم نہیں، کوتاہ بین اس کے یہ معنی لیتے ہیں کہ ہم کو ان چیزوں کا نہ ہونا معلوم ہے، حالانکہ ان دونوں باتوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے"۔[۱۳۴]

شبلی یہ ضرور تسلیم کرتے ہیں کہ یورپی مادہ پرستوں نے "مادہ کے متعلق عجیب عجیب اسرار معلوم کیے ہیں" اور ان کے بارے میں یہ بھی کہا جاتا ہے کہ وہ مذہب، خدا اور روح وغیرہ کے منکر ہیں۔ لیکن شبلی کہتے ہیں کہ وہ مادہ پرست دراصل ان باتوں کے منکر نہیں ہیں بلکہ "ان چیزوں کا ثبوت" ان کے "دائرۂ تحقیقات سے باہر ہے"۔[۱۳۵] تاہم بعض مادہ پرست "نفی کا دعویٰ بھی کر بیٹھتے ہیں اور انھیں کی طرح ملمع کاریاں ہیں جس نے ہمارے ملک کے نوجوانوں کی آنکھوں کو خیرہ کر دیا ہے"۔ ان مادہ پرستوں کو شبلی "کم درجے کے" اور "اپنی حد سے" بڑھے ہوئے خیال کرتے ہیں۔

شبلی کے نزدیک مذہب اور سائنس میں تو کوئی میل نہیں قائم ہوسکتا "فلسفہ البتہ کہیں کہیں مذہب سے ٹکرا جاتا ہے" کیوں کہ اس کے مختلف دبستان ہیں اور ان کے درمیان سخت اختلافات پائے جاتے ہیں۔ ان میں سے بعض روح اور خدا کے منکر ہیں اور بعض روح اور خدا کے قائل۔ ان کے اصول اخلاق بھی ایک دوسرے سے الگ ہیں۔ مزید یہ کہ فلسفے کا "قطعیات اور یقینیات میں... شمار نہیں ہوتا"۔ اس لیے مذہب کو اس

سے کوئی خطرہ نہیں۔[۱۲۶]

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شاید شبلی نے یہ محسوس کرلیا تھا کہ مذہب کو سائنسی طور پر ثابت نہیں کیا جاسکتا ہے یا دونوں میں مطابقت پیدا کرنے سے مزید پیچیدگی پیدا ہوگی یا اس عمل میں بہتیرے ان مذہبی امور کو مذہب سے خارج کرنا پڑے گا جو اسلام کا حصہ خیال کیے جاتے ہیں۔ مزید یہ کہ ان کے نزدیک یہ طریق کار اختیار کرنے سے 'الحاد اور بے دینی کے خیالات' پیدا ہوتے تھے۔ شاید اسی لیے انھوں نے اس قسم کی کوشش کو لاحاصل خیال کر کے یہ طریق کار اختیار نہیں کیا اور سائنس اور مذہب کا دائرۂ کار مقرر کردیا اور سائنسی ایجادات و انکشافات میں مذہب اور مذہبی امور میں سائنس کو غیر ضروری قرار دیا۔

شبلی نے مذہب اور سائنس کی حد بندی اپنے تاریخی تجربے کی روشنی میں کی کیوں کہ جب سولہویں اور سترہویں صدی میں یورپ میں پادریوں کا غلبہ تھا تو انھوں نے سائنس اور مذہب کا دائرۂ کار مقرر کرنے اور سائنسی ایجادات و انکشافات میں عدم مداخلت کا رویہ اختیار کرنے کے بجائے مذہب کے دائرے کو وسیع کر کے اس میں سائنسی ایجادات و انکشافات کو بھی شامل کرلیا، ان کو مذہب اور کتاب مقدس کے خلاف تصور کیا اور سائنس اور سائنس دانوں کو پرنیکس (۱۴۷۳-۱۵۴۳) اور گلیلیو (۱۵۶۴-۱۶۴۲) وغیرہ) کو مردود قرار دیا جس کی وجہ سے مذہب اور سائنس میں کشیدگی پیدا ہوگئی اور پادریوں کی وہم پرستی کو مذہب اور مذہب کو علم وحقیقت کا مخالف خیال کیا گیا۔ لیکن شبلی کے نزدیک اسلام میں ان دونوں کے درمیان کوئی کشیدگی نہیں پائی جاتی کیوں کہ اسں نے ابتدا ہی میں علی الاعلان کہہ دیا تھا کہ "تم لوگ دنیا کی باتیں خود خوب جانتے ہو" (انتم اعلم باموں دنیاکم)۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام میں بے شمار فرقوں، ان کے درمیان شدید اختلافات اور "نہایت چھوٹی چھوٹی باتوں پر ایک دوسرے کو اسلام کے دائرے سے خارج" کیے جانے کے باوجود کبھی کبھی کسی کو سائنسی اور علمی ایجادات وانکشافات کی بنیاد پر کافر نہیں قرار دیا گیا۔[۱۲۷]

وہ دعویٰ کرتے ہیں کہ "مسلمانوں نے علمی تحقیقات اور ایجادات کو کبھی مذہب کا حریف مقابل نہیں سمجھا۔ بلکہ محققین نے صاف تصریح کردی کہ اسباب کائنات اور مسائل ہیئت وغیرہ نبوت کی سرحد سے بالکل الگ ہیں اور انبیاء کو تہذیب اخلاق کے سوا اور کسی چیز سے غرض نہیں"[۱۲۸] برطانوی لوگ مسلمانوں پر یہ الزامات عائد کرتے تھے کہ وہ تنگ دل اور متعصب ہیں اس لیے شبلی نے ان کے ان الزامات کی تردید کرتے ہوئے یہ وضاحت پیش کی۔ انھوں نے مسلمانوں کی 'آزادی اور آزادپسندی' کے ثبوت میں مسلم عہد حکومت میں ابن الراوندی (متوفی ۹۵۶/۵۰) کی مثال پیش کی، جس کا نام احمد بن یحییٰ تھا اور جو بہت بڑا فاضل تھا لیکن وہ کسی وجہ سے ملحد ہوگیا تھا۔ اس نے اسلام، قرآن اور انبیاء پر اعتراضات کرتے ہوئے متعدد کتابیں لکھیں لیکن 'نہ اس کو قتل کیا گیا، نہ سزا دی گئی، نہ جلاوطن کیا گیا'۔ البتہ عالموں نے 'اس کی ملحدانہ کتابوں کے رد لکھے اور اس کے تمام اعتراضات کی دھجیاں اڑادیں'۔ جبکہ یورپ میں صورت حال بالکل اس کے برعکس تھا۔ وہاں 'ذرا ذرا سی آزادی پر لوگوں کو زندہ جلادیا جاتا تھا۔ یہاں تک کہ یورپ میں ابتداءً جن حکماء نے سائنس کے نئے مسائل دریافت کیے سب کو اس شبہے کی بناء پر قید و بند کی مصیبت جھیلنی پڑی کہ وہ مسائل مذہب کے خلاف ہیں، انتہا یہ کہ دوربین کا موجد (گلیلیو) بھی دار و گیر سے نہ بچ سکا'[۱۲۹]

ایک طرف سائنس کے سامنے مذہب کے نہ ٹھہرنے کی یورپین تنقید کی شبلی نے یہ کہہ کر نفی کردی کہ سائنس اور مذہب دونوں کا دائرۂ کار الگ ہے، ان دونوں میں کوئی میل نہیں، اس لیے سائنس سے مذہب کی تطبیق کا کوئی سوال نہیں پیدا ہوتا اور کہا کہ اس تنقید کی زد میں عیسائیت تو آسکتی ہے کیوں کہ اس نے اپنے دائرے میں تمام دنیاوی امور کو بھی شامل کرلیا ہے لیکن اس کا اطلاق اسلام پر نہیں ہوسکتا کیوں کہ اس میں دینی اور دنیاوی امور کو ایک دوسرے سے الگ قرار دیا گیا ہے۔ دوسری طرف شبلی نے اسلام کو عقل اور فطری مذہب ثابت کرنے کی حتی الوسع کوشش کی اور اپنی کتاب الکلام میں ژول سیمان نامی ایک یورپین نیچری کے فطری مذہب

— دیانتہ طبیعیۃ — کا خاکہ پیش کیا اور کہا کہ مذہب اسلام نزول سیمان کے پیش کردہ خاکے کے مطابق عقلی اور فطری ہے۔ سیمان نے اپنے خاکے میں زور دے کر یہ کہا تھا کہ اس کے مطابق جو مذہب ہوگا وہ عقلی اور فطری ہوگا۔ شبلی نے اپنے موقف کے حق میں قرآن کی آیتوں کا حوالہ پیش کر کے یہ ثابت کیا کہ قرآن میں عقل سے کام لینے، پر زور دیا گیا ہے، اسلام میں جن اصولوں پر عمل کرنے کی تلقین کی گئی ہے وہ عقلی ہیں اور اسلامی عقائد بھی عقلی دلائل پر مبنی ہیں۔[۱۴۰]

شبلی کے یہاں سائنس سے مذہب کی تطبیق کی کوئی گنجائش نہیں لیکن اس کے ساتھ ہی وہ مولانا روم کے یہاں چارلس ڈارون کے اصول ارتقاء کے ابتدائی خیالات اور جدید سائنس کے تجاذب اجسام، تجاذب ذرات اور تجدد امثال جیسے چند اصولوں کی نشاندہی کا موقع بھی ہاتھ سے نہیں جانے دیتے۔[۱۴۱] انھوں نے اپنی دانست میں اسلام کو عقلی اور فطری ثابت کرنے کے بعد یہ اعلان کیا کہ دنیا میں اسلام ہی ایک واحد مذہب ہے جو عقل سے ثابت ہے، اور جو یہ دعویٰ کرتا ہے کہ مذہب کو عقل کی بنیاد پر قبول کرنا چاہیے۔ ان کے نزدیک 'یہ وہ بڑا فرق ہے جو علانیہ اسلام کو تمام دوسرے مذاہب سے ممتاز کرتا ہے۔'[۱۴۲]

لیکن سوال یہ ہے کہ عقل کن چیزوں یا عناصر سے مرکب ہے؟ کیا عقلی ہونے کے لیے سائنسی ہونا ضروری نہیں ہے؟ کیا عقل کو سائنس سے الگ کر کے دیکھا جا سکتا ہے؟ کیا سائنسی وہی ہے، جو مسائل کو مشاہدے اور تجربے کی بنا پر قطعی اور یقینی ثابت کر سکے؟ کیا فلسفۂ سائنس نام کی کوئی چیز نہیں؟ کیا سائنس میں قیاس آرائیوں کی کوئی گنجائش نہیں؟ کیا فلسفہ صرف اسی کو کہتے ہیں جو مذہب یا مذہبی یا عقیدے کی طرح 'تجربے اور مشاہدے کی دسترس سے باہر' اور قیاسی ہو؟ کیا فلسفے کا سائنس یا سائنسی تجربے یا مشاہدے سے کوئی تعلق نہیں؟ پتہ نہیں شبلی ان امور پر غور کر سکتے تھے یا نہیں لیکن کسی چیز کو عقلی ثابت کرتے وقت ان سوالات سے صرف نظر نہیں کیا جا سکتا ہے۔ یہ سوالات اس لیے اور بھی اہمیت اختیار کر لیتے ہیں کہ شبلی نے

اپنی کتاب الکلام — یعنی علم کلام جدید — کے ذیلی عنوان میں یہ دعویٰ کیا ہے کہ اس میں "اسلام کے عقائد کو فلسفۂ حال کے مقابلے میں ثابت کیا گیا ہے۔"

شبلی کا مذہبی رویّہ سائنسی نہیں ہے بلکہ اخلاقی ہے۔ وہ اسلامی عقائد کو اخلاقی میزان پر تولتے ہیں اور ان کو درست خیال کرتے ہیں۔ ان کے پاس اسلام کو صحیح ثابت کرنے کے لیے اخلاقی جواز کے علاوہ اور کچھ بھی نہیں ہے۔ اس کی ایک مثال دیکھیے: "ہم تفصیل کے ساتھ دکھاتے ہیں کہ عقائد، عبادات، اخلاق، معاشرت کے متعلق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو اصول اور مسائل وحی کے ذریعے سے تلقین فرمائے وہ اس قدر کامل اور اعلیٰ درجے کے ہیں کہ کسی حکیم اور متقی کے خیال میں نہیں آئے اور بغیر وحی الٰہی کے کسی کے خیال میں آ ہی نہیں سکتے تھے۔"[۱۴۳] اسلام یا کسی بھی مذہب کے لیے بنیادی مسئلہ اُس کے عقائد کا ہوتا ہے اور اگر ان پر کوئی شخص معترض ہوتا ہے تو اس کا جواب عالمانہ یا مدبّرانہ دیا جانا چاہیے۔ اس کا جواب ایک عقیدت مند کی حیثیت سے نہیں دیا جا سکتا ہے۔ اس حیثیت سے جواب دینے کے لیے صرف اتنا کہنا کافی ہے کہ میرا ان باتوں پر عقیدہ ہے۔ اس لیے کہ یہ ایسے معاملات ہیں کہ جن کے بارے میں اس شخص کو جس کا اس میں یقین نہیں ہے عقیدت مندانہ جواب دے کر قائل نہیں کیا جا سکتا ہے لیکن شبلی نے اُن عقائد پر بحث و مباحثہ کرتے وقت عقیدت مندانہ طرزِ استدلال اختیار کیا ہے۔

عقائد، روحانیت یا غیر محسوسات

تمام مذاہب کا یہ کہنا ہے کہ جب انسان خدا کی نافرمانی کرتا ہے تو خدا قیامت کے دن اس کو سزا دیتا ہے یا اگر وہ 'خدا کے احکام کی تعمیل' کرتا ہے تو خدا اس کو انعام و اکرام سے نوازتا ہے۔ اس عقیدے کے بارے میں شبلی کی رائے ہے کہ گو کہ "یہ خیال عام طبائع کے بالکل مناسب ہے اور عام لوگوں کو نیکی کی طرف مائل کرنے اور بُرائی سے روکنے کے لیے اس سے بہتر کوئی طرز نہیں ہو سکتا... لیکن یہ عذاب و ثواب کی اصل

حقیقت نہیں ہے ... اصل حقیقت یہ ہے کہ جس طرح عالم جسمانیت میں اسباب وعلل اثر و موثر کا سلسلہ ہے ... اسی طرح یہی سلسلہ روحانیت میں قائم ہے۔"[۱۴۴] وہ اس امر کی مثال دیتے ہوئے امام غزالی کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ " نیک و بد جس قدر افعال ہیں ان کا نیک یا بد اثر روح پر مرتب ہوتا ہے۔ اچھے کاموں سے روح کو انبساط حاصل ہوتا ہے، بُرے افعال سے اُس میں آلودگی اور نجاست آجاتی ہے اور یہ وہ نتائج ہیں جو کسی طرح منفک نہیں ہوسکتے۔ جو شخص کسی فعل بد کا مرتکب ہوتا ہے اُسی وقت اس کی روح پر ایک خاص اثر مرتب ہوجاتا ہے اسی کا نام عذاب ہے۔"[۱۴۵]

شبلی کا خیال ہے کہ عبادت کے متعلق بھی تمام مذاہب میں قسم قسم کی غلط فہمیاں پائی جاتی ہیں اور لوگوں کا یہ سمجھنا کہ " عبادت خود ایک مقصود بالذات چیز ہے اور اس کا مقصد صرف خدا کی اطاعت کا اظہار ہے" سب سے بڑی غلطی ہے۔ شبلی کے خیال میں عبادت کی ویسی ہی مثال ہے جیسے کوئی بادشاہ اپنے نوکر کی فرمانبرداری کی آزمائش کے لیے اس کو حکم دے کہ وہ پوری رات 'ایک پاؤں پر کھڑا رہے' گو کہ اس حکم سے دونوں میں سے کسی کا بھی کوئی فائدہ نہیں ہے لیکن اس کا واحد مقصد "نوکر کی اطاعت کا امتحان" لینا ہے۔ اسی طرح شبلی کے نزدیک نماز، روزہ اور حج کا مقصد خدا کے احکام کی تعمیل ہے۔[۱۴۶] شبلی نے عبادت کے ضمن میں آقا، نوکر اور امتحان کا خیال امام غزالی سے مستعار لیا ہے[۱۴۷] جس کو انھوں نے خود سے ذرا ترقی دے کر پیش کیا ہے۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ ان کا اپنا بھی خیال ہے۔

اس سلسلے میں شبلی ایک نہایت ہی اہم بات کہتے ہیں کہ انسان کے ذہن میں خدا کا تصور اسی قسم کا پیدا ہوا جیسا رعایا کے ذہن میں ایک شہنشاہ مطلق کا ہوتا ہے جس کے بارے میں یہ عام خیال ہے کہ وہ فرماں برداری، وفاداری، جاں نثاری، ادب و تعظیم اور خشوع و خضوع کو پسند کرتا ہے اور شہنشاہ اس شخص کو زیادہ انعام و اکرام سے نوازتا ہے جو اس کی زیادہ سے زیادہ خدمت بجا لاتا ہے۔ یہی وہ بنیادی خیال ہے جس سے 'انسان کو خدا کی عبادت کا خیال پیدا ہوتا ہے' چنانچہ ہر مذہب

میں عبادت کے جس قدر اقسام ہیں سب میں اسی اصول کا عنصر پایا جاتا ہے۔[۱۴۸]

ملائکہ، وحی، واقعات قیامت وغیرہ کے متعلق اشاعرہ کے دعوے کے بارے میں کہ "یہ ضرور نہیں کہ ایک شے موجود ہو اور نظر بھی آئے، اس بنار پر ممکن ہے کہ یہ تمام چیزیں موجود ہوں اور نظر نہ آئیں"۔ شبلی کہتے ہیں کہ ان کے ان ہی 'طفلانہ استدلالات اور احتمالات' نے تمام مسلمانوں کو "بیسیوں دور از کار باتوں کا معتقد بنا دیا ہے"۔[۱۴۹] انھوں نے کہا کہ چونکہ ان تمام غیر مرئی چیزوں کا قرآن میں ذکر آیا ہے "اس لیے ان پر ایمان لانا واجب اور شرط اسلام ہے ... لیکن چونکہ قرآن میں ان کی کیفیت مذکور نہیں اس لیے ان کی تشریح مختلف فرقوں نے، مختلف طریقوں سے کی" ہے۔[۱۵۰]

اس طرح شبلی نے محققینِ اسلام کے بحث و مباحثے کی روشنی میں 'شریعت کے بظاہر خلاف عقل امور' کو تین خانوں میں رکھ کر ان کی تاویل کی۔ اوّل شبلی کہتے ہیں کہ ان میں اکثر وہ باتیں ہیں جن کا 'مجاز و استعارے' سے ہے (اور ان کا حقیقت سے کوئی تعلق نہیں ہے) مثال کے طور پر وہ "جمادات کی تسبیح، آسمان و زمین سے خطاب اور ان کا جواب، ازل میں بنی آدم کا اقرار، خدا کا عرش پر متمکن ہونا وغیرہ" پیش کرتے ہیں۔ دوم، وہ کہتے ہیں کہ "روحانیات کو جسمانیات کے پیرائے میں ادا کیا ہے' اور یہ طریقہ تمام مذاہب میں مشترک ہے" کیونکہ شبلی کا خیال ہے کہ "انسان صرف ان چیزوں کا تصوّر کر سکتا ہے جو اُس نے حواس سے محسوس کی ہوں اس لیے جب اُن چیزوں کا بیان کرنا ہوگا جو آیندہ زندگی سے تعلق رکھتی ہیں اور اس کے تصوّر سے بالاتر ہیں تو ضرور ہے کہ ان کو جسمانیات کے پیرائے میں ادا کیا جائے"۔ اس کے بعد شبلی مثال پیش کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ مَوت کے بعد حاصل ہونے والی راحت و مصیبت کو باغات اور نہروں اور سانپ اور بچھو سے 'تعبیر' کیا گیا ہے۔ شبلی کا خیال ہے کہ علّامہ ابن تیمیہ (۱۲۶۳-۱۳۲۷/۲۸) بھی 'ظہیت ظاہری' ہونے کے باوجود اسی خیال کے قائل ہیں۔[۱۵۱] اسلام میں جس طرح کی سزا و جزا کا تصوّر عام ہے حقیقی معنوں میں شبلی کے نزدیک ویسا نہیں ہے۔ بلکہ انسان کو بُرائی سے روکنے اور بھلائی کی طرف راغب کرنے کے لیے اسے استعارتاً یا

مجازاً مادی پیرائے میں بیان کیا گیا ہے۔ جیسا کہ وہ اس سے پہلے کہہ چکے ہیں کہ اچھے یا بُرے کام کا روح پر اچھا یا بُرا اثر پڑتا ہے۔ سوم شبلی وحی کے معاملے اور فرشتوں کے وجود کی نوعیت کے بارے میں (جن پر 'ملاحدہ' زیادہ معترض ہوتے ہیں) وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ان موضوعات پر 'استغراق اور محویت کی وجہ سے بیداری میں بھی خواب کی حالت میں طاری ہو تو اس قسم کے امور کا محسوس ہونا کوئی تعجب کی بات نہیں، کیوں کہ خواب میں حواس ظاہری معطل ہوتے ہیں اور روح یا نفس یا قوتِ متخیلہ تنہا کام کرتی ہے' اور یہ خاص انبیاء اور اولیاء کے حواس کے ساتھ مخصوص ہیں؛ شبلی نے ان غیر محسوسات عام کی یہ تاویل اس لیے بھی پیش کی کہ ان کے مطابق "علوم موجودہ اور فلسفۂ حال کی رو سے اس احتمال پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا ہے۔"[۱۵۲]

عبادت، سزا و جزا اور بعد از موت راحت و مصیبت کے بارے میں شبلی کی تاویل اس لیے اہمیت اختیار کر لیتی ہے کہ ان کے نزدیک مذہب کے یہ عناصر سماجی رول ادا کرتے ہیں، مذہبی نہیں۔ یہ عناصر معاشرے کو صحت مند، پُرامن اور برائیوں سے پاک بنانے میں معاون ثابت ہوتے ہیں۔ ان کا سماجی رول انسان کو بُرائی سے دور رکھنا اور نیکی کی جانب مائل کرنا ہے۔ انھوں نے مسلمانوں کی دینی اصلاح اور معاشرتی تہذیب و ترقی کے پیش نظر مروّجہ اسلام کی اکثر غیر مرئی چیزوں کے بارے میں ان کی غلط فہمیوں کو دور کر کے ان کے عقائد کی تہذیب کی۔

نبوت، معجزہ اور خرق عادت

شبلی نبوت کے بارے میں 'اشاعرۂ ظاہر بین' کے اس خیال سے اتفاق نہیں کرتے کہ "نبوت خدا کا عطا کیا ہوا ایک منصب ہے، خدا جس کو چاہتا ہے دیتا ہے، نبوت کے لیے معجزہ شرط ہے، اور یہی نبوت کی فصل اور تمیز ہے"[۱۵۳]؛ وہ ان کے اس عقیدے کو چیلنج کرتے ہیں۔ وہ اس عقیدے کے مقابلے میں علم کلام کی ممتاز شخصیتوں کے افکار کے حوالے سے ایک مختلف خیال پیش کرتے ہیں۔

نبوت کے موضوع پر امام رازیؒ، امام غزالیؒ اور شاہ ولی اللہؒ کے مباحث کی روشنی میں شبلی اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ خدا کی جانب سے انسان کو مختلف قسم کی قوتیں ودیعت ہوئی ہیں، جن میں سے ایک کا نام 'قوتِ قدسیہ' ہے جسے 'ملکۂ نبوت' بھی کہا جاتا ہے۔ شبلی کہتے ہیں کہ جس کسی فرد میں یہ قوت یا یہ ملکہ موجود ہوتا ہے اس کا نہ صرف اخلاق کامل ہوتا ہے بلکہ اس میں دیگر لوگوں کو کامل بنانے کی استعداد بھی موجود ہوتی ہے۔ اس شخص کو 'حقائق اشیا' کا علم کسی سے 'تعلیم و تربیت' حاصل کیے بغیر ہوتا ہے۔ یہی شخص نبی ہوتا ہے[۱۵۴]۔ شبلی کے اس بیان میں اہم بات یہ ہے کہ انھوں نے نبوت کو من جانب اللہ خیال نہیں کیا بلکہ یہ کہا کہ جہاں انسان میں مختلف قسم کی صلاحیتیں موجود ہوتی ہیں وہیں اس میں ایک خوبی نبوت کی بھی پائی جاتی ہے اور جس میں یہ خوبی موجود ہوتی ہے وہ نبی ہوتا ہے۔

حیرت کی بات یہ ہے کہ نبوت جیسے معاملے پر شبلی نے اپنے اس دعوے کے باوجود کہ نیا علم کلام لکھنے کا ان کا مقصد فلسفہ اور شریعت میں مطابقت پیدا کرنا ہے' علامہ ابن مسکویہ (متوفی ۱۰۳۰) کی رائے نقل نہیں کی جب کہ وہ ابن مسکویہ کو 'علوم فلسفہ کا بڑا ماہر' خیال کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ 'فلسفۂ یونان کی واقفیت میں فارابی اور ابن رشد (۱۱۹۸/۹۹ - ۱۲۰/۲۱) کے سوا اور کوئی اس کا ہمسر نہیں گزرا۔' علامہ نے 'فلسفہ و شریعت کی مطابقت میں' دو کتابیں بھی لکھی تھیں' اور ان کی ایک کتاب الفوز الاصغر بھی شبلی کے پاس موجود تھی جس میں وجود باری' روح اور نبوت جیسے 'تین اہم مسائل سے بحث' کی گئی تھی اور جس کا 'انداز بیان بخلاف ابن سینا کے نہایت صاف اور شستہ' تھا۔ شبلی نے علم کلام میں وجود باری' روح' نبوت اور وحی جیسے موضوعات پر ابن مسکویہ کے خیالات کو تفصیل سے پیش کیا ہے لیکن ایسا کیوں ہے کہ انھوں نے اپنی بنیادی نظری کتاب الکلام میں جو ایک خاص مقصد کے تحت لکھی گئی تھی اور جس میں وہ نئے مذاق کی بنیاد پر نئے زمانے کے لیے علم کلام مرتب کرنا چاہتے تھے' ان کے خیالات کو پیش نہیں کیا۔ شبلی کو معلوم تھا کہ ابن مسکویہ

نے جو اصول پیش کیا ہے وہ 'ڈارون' کی تھیوری کے عین مطابق ہے'۔ ایسا بھی نہیں کہ شبلی، ابن مسکویہ کے خیالات سے متفق نہیں ہیں کیوں کہ شبلی جہاں کہیں بھی کسی خیال سے متفق نہیں ہوتے ہیں، اس کا اظہار کرتے ہیں۔ لیکن یہاں اس بات کا کوئی اشارہ نہیں ملتا۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ان کی اسکیم سے ابن مسکویہ کے خیالات شاید مطابقت نہیں رکھتے تھے یا وہ نبوت کے بارے میں جو نتیجہ اخذ کرنا چاہتے تھے اسے وہ ابن مسکویہ کے خیالات پیش کر کے نہیں کر سکتے تھے۔ اس امر کی جانب مہر افروز مراد اور کرسچن ٹرال[۱۵۶] نے بھی توجہ نہیں دلائی ہے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ابن مسکویہ اصول ارتقاء کے قائل تھے۔ انھوں نے انسان کی پیدائش اور ترقی کو اسی اصول کے مطابق دیکھا۔ انھوں نے خیال ظاہر کیا کہ انسان عناصر کے 'باہم ترکیب' پانے کے بعد جمادات، نباتات اور حیوانات کے مراحل سے گزر کر آج یہاں پہنچا ہے اور ترقی کا سلسلہ انسان میں بھی جاری ہے۔ جب انسان بتدریج ترقی کر کے 'ملکوتیت کی حد تک پہنچ جاتا ہے' تو اس مرتبے کو 'نبوت اور رسالت سے تعبیر' کیا جاتا ہے۔[۱۵۷]

نبوت کے بارے میں اپنا موقف ظاہر کرنے سے پہلے ہی شبلی نے اشاعرہ کے اس خیال کی طرف رجوع کیا کہ معجزہ نبوت کی شرط ہے۔ لیکن تجزیے میں آسانی کے خیال سے یہاں اس کی ترتیب بدل دی گئی ہے۔ بہرحال شبلی خرق عادت کی تعریف اس طرح پیش کرتے ہیں: "جب کوئی واقعہ، عادتِ جاریہ کے خلاف وقوع میں آتا ہے، تو عام لوگ اس کو خرق عادت سے تعبیر کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ خرق عادت ممکن ہے، ورنہ اس کا وقوع کیوں کر ہوتا، حالانکہ وہ واقعہ اسباب (مادی حالات) ہی کی وجہ سے وقوع میں آتا ہے، گو وہ اسباب غیر معمولی ہوتے ہیں"۔[۱۵۸] شبلی نے اشاعرہ کے اس خیال کی زور شور سے نفی کرتے ہوئے کہا کہ اشاعرہ کے علاوہ باقی تمام فرقوں کا یہ یقین ہے کہ خرق عادت کوئی چیز نہیں بلکہ اس کے صادر ہونے کی کوئی نہ کوئی علت ضرور ہوتی ہے۔ اس سلسلے میں انھوں نے امام رازیؒ، بوعلی سیناؒ اور

شاہ ولی اللہؒ کے خیالات بھی نقل کیے[159]

شبلی کہتے ہیں کہ اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ معجزہ صادر ہوتا ہے تو اس سے کیسے ثابت ہو سکے گا کہ معجزہ دکھانے والا شخص نبی ہے۔ وہ سوال کرتے ہیں کہ اگر ایک شخص نبوت کا دعویٰ کرتا ہے اور اپنے دعوے میں کہتا ہے کہ وہ 'لاٹھی کو سانپ بنا دیتا ہے' اور وہ دراصل ایسا کرنے پر قادر بھی ہے تو اس سے یہ کیسے ثابت ہوتا ہے کہ وہ واقعی ایک نبی بھی ہے؟ اس کے نبوت کے دعوے سے اس کے فعل کا کیا رشتہ ہے؟[160] شبلی کہتے ہیں کہ پیغمبروں کو معجزے سے منسوب کر کے دیکھنے کا ہی نتیجہ تھا کہ جب پیغمبر اسلام عرب میں اسلام کی دعوت دیتے تھے تو وہاں کے لوگ ان پر ایمان لانے کے بجائے نبوت کے ثبوت میں ان سے معجزہ دکھانے کی فرمائشیں کرتے تھے۔ لیکن خدا نے قرآن میں پیغمبر اسلامؐ کو ہدایت دی کہ وہ ان سے کہہ دیں کہ میں تو پیغمبر ہوں، لوگوں کو خوشخبری دینے اور خوف دلانے والا ہوں اور صرف آدمی ہوں۔ اس طرح شبلی نے پیغمبر اسلامؐ کو ایک بشر قرار دیا اور پیغمبر سے منسوب ان خصوصیات اور مسلمانوں میں رائج اس عقیدے کو مسترد کر دیا کہ ان سے معجزات صادر ہوتے ہیں۔ انھوں نے نبوت کے لیے معجزے کو غیر ضروری قرار دیا اور یہ نتیجہ اخذ کیا کہ معجزہ نبوت کا لازمی جزو نہیں ہے۔ شبلی نے امام رازیؒ، امام غزالیؒ اور شاہ ولی اللہؒ کے بارے میں لکھا کہ وہ بھی اس بات کے قائل تھے۔[161] اخیر میں وہ لکھتے ہیں کہ "کوئی چیز اصول قدرت کے خلاف وجود میں نہیں آسکتی، اس لیے جب کوئی فرقہ یا کوئی شخص (اشاعرہ کے سوا) کسی خرق عادت کا قائل ہو تو اس کی مراد صرف یہ ہوگی کہ وہ واقعہ عام عادت جاریہ کے خلاف وقوع میں آیا ہے، نہ کہ وہ درحقیقت خلاف اصول قدرت ہے۔"[162]

شبلی خرق عادت سے متعلق اشاعرہ اور 'فرقہ جدیدہ' (سر سید جیسے لوگوں) کے خیالات کی سخت تنقید کرتے ہیں کیوں کہ ان دونوں کے بارے میں ان کا خیال ہے کہ انھوں نے اس سلسلے میں انتہا پسندانہ موقف اختیار کیا ہے۔ ایک طرف اشاعرہ 'ہر قسم کے ناممکن اور محال واقعات' کو خرق عادت میں شمار کرتے ہیں اور دوسری

طرف فرقہ جدیدہ ان کے ردعمل میں خرق عادت اور معجزے کے امکان ہی سے انکار کرتا ہے. لیکن شبلی کا خیال ہے :

... خرق عادت تمام مذاہب کا ایک ضروری عنصر ہے، اور اس سے انکار نہیں ہوسکتا کہ اسلام میں بھی کچھ نہ کچھ اس کی جھلک موجود ہے... قرآن مجید میں اس قسم کے جو واقعات منقول ہیں، فرقہ جدیدہ ان کی عموماً تاویل کرتا ہے اور کہتا ہے کہ قرآن مجید میں اس قسم کا ایک واقعہ بھی مذکور نہیں، لیکن انصاف یہ ہے کہ قرآن مجید بلکہ تمام آسمانی کتابوں میں اس قسم کے واقعات کے مذکور ہونے سے انکار نہیں ہوسکتا بے شبہ اشاعرہ کی افراط بچوں کے وہم پرستی کے درجے تک پہنچ گئی ہے لیکن انکار محض کرنا بھی کچھ کم ہٹ دھرمی نہیں ہے۔[۱۶۳]

لیکن کس بنیاد پر خرق عادت کے منکرین یہ دلیل لاتے ہیں کہ معجزہ یا خرق عادت کا وجود ثابت نہیں یا اس کا امکان نہیں؟ ان کے خیال کو پیش کرتے ہوئے شبلی لکھتے ہیں کہ ان کا یہ دعویٰ ہے کہ "خرق عادت' قانون فطرت کے خلاف ہے اور جو چیز قانونِ فطرت کے خلاف ہے وہ ممتنع ہے"۔ شبلی کہتے ہیں کہ خرق عادت کے منکرین کی اس دلیل کے دوسرے حصے سے کسی شخص کو انکار نہیں ہوسکتا، لیکن اس دلیل کے پہلے حصے ـــــ قانون فطرت ـــــ کو کس طرح ثابت کیا جاسکتا ہے. وہ سوالات کرتے ہیں کہ "کیا فطرت کے تمام قوانین منضبط ہوچکے ہیں؟ کیا اس پر اطمینان ہوچکا ہے کہ ہم جن امور کو قانون فطرت سمجھ رہے ہیں وہ درحقیقت قانون فطرت ہیں؟" سوالات کرنے کے بعد شبلی کہتے ہیں کہ "علوم جدیدہ کی تحقیقات اور تجربے نے سیکڑوں ایسے قانون فطرت دریافت کیے جو پہلے معلوم نہ تھے اور یہ سلسلہ برابر قائم ہے..." بلکہ خود یورپ کے محققین اس بات کو تسلیم کرتے جاتے ہیں کہ جس قدر تحقیقات بڑھتی جاتی ہے ناممکن چیزیں، ممکن ثابت ہوتی جاتی ہیں۔[۱۶۴] لیکن ہندوستان میں ہر جدید تعلیم یافتہ شخص کا یہ خیال ہے کہ یورپ میں خرق عادت اور معجزے پر یقین نہیں کیا جاتا ہے اس وجہ سے یہ لوگ یہاں بھی خلاف فطرت واقعہ

کا انکار کرتے ہیں اور اس پر یقین کرنے والے لوگوں کا مذاق اڑاتے ہیں۔ انھوں نے کہا کہ دنیا میں ہمیشہ طبیعین اور مادہ پرستوں کو، جن کی تحقیقات، اجسام اور خواص اجسام پر محدود ہوتی ہیں، خرق عادت اور معجزے سے انکار کررہا ہے۔[۱۹۵] لیکن شبلی اس پر زور دیتے ہیں کہ انسان میں ایک ایسی قوت ضرور پائی جاتی ہے جس سے "ایسے عجیب وغریب افعال سرزد ہوتے ہیں جن کو علوم جدیدہ کے اساتذہ بھی خرق عادت سے تعبیر کرتے ہیں اور اعتراف کرتے ہیں کہ وہ جسم اور مادے کے دسترس سے باہر ہیں۔" شبلی اس قوت کو روح یا 'ترکیب جسم کا خاصہ' خیال کرتے ہیں۔ اس بنیاد پر وہ کہتے ہیں کہ "خوارق عادات سے کسی عاقل کو انکار نہیں ہوسکتا، البتہ فرق یہ ہے کہ وہم پرست اور خوش اعتقاد لوگ ان چیزوں کی نسبت یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ بلاکسی سبب اور واسطے کے براہ راست خود خدا کی قدرت سے سرزد ہوتے ہیں اور خواص کا یہ اعتقاد ہے کہ عالم اسباب میں ہر چیز وابستۂ علت ہے، اسی لیے ان خرق عادات کا بھی کوئی نہ کوئی سبب ہوتا ہے۔"[۱۹۶] شبلی، بوعلی سینا اور امام غزالیؒ کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ خرق عادت کا ایک بڑا سبب قوت نفسانی کا اثر بھی ہے۔[۱۹۷]

شبلی اخیر میں 'اشاعرہ اور آج کل کے مسلمانوں' کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ وہ 'ہر قسم کے محالات اور حقیقی ناممکنات' کو بھی خرق عادت کے امکانات میں شامل کرلیتے ہیں لیکن ان کا ذہن اس قوی امکان کی طرف مائل نہیں ہوتا کہ ان 'واقعات' کو بیان کرنے میں 'راویوں' سے بھی غلطی ہوسکتی ہے۔ اس لیے وہ مسلمانوں کو ان کی تہذیب واصلاح کے پیش نظر تنبیہہ کرتے ہیں کہ ہر ناممکن اور محال چیز کو خرق عادت میں شمار نہیں کرنا چاہیے اور ان کو مشورہ دیتے ہیں کہ اس قسم کے واقعے پر اس وقت تک اعتبار نہیں کرنا چاہیے جب تک اس کا قطعی ثبوت نہ مل جائے بلکہ انھوں نے یہ بھی کہا کہ قرآن کے 'قطعی الثبوت' اور 'واجب التسلیم' ہونے کے باوجود ان امور پر بھی کافی غور وخوض کرنے کی ضرورت ہے کہ اس میں مذکورہ خرق عادت کے ثبوت

میں جو الفاظ آئے ہیں وہ اس بات کی قطعی دلیل ہیں یا نہیں؛ اس طرح شبلی نے خرق عادت سے متعلق اشاعرہ اور فرقہ جدیدہ کے 'انتہا پسندانہ' موقف کے پیش نظر بیچ کی ایک راہ نکالی اور خرق عادت کے امکان میں اپنے یقین کا اظہار کیا۔

جب نوجوان مسلمانوں کے درمیان جدید سائنسی علوم کی نشر و اشاعت ہوئی تو وہ مذہب کے غیر عقلی اور پیچیدہ امور پر اعتراض کرنے لگے، ان کے عقائد میں تزلزل آ گیا اور وہ الحاد کی جانب مائل ہونے لگے جس سے شبلی کے نزدیک اسلام کے لیے زبردست خطرہ پیدا ہو گیا۔ انھوں نے اس دو طرفہ وار کو روکنے کے لیے پرانے علم کلام کی روشنی میں نئے مذاق کے مطابق صاف اور سادہ پیرائے میں مذہب اسلام کی نئی تاویل پیش کرنے کی کوشش کی تاکہ متشککین اور ملاحدین کے دل میں بات اتر جائے۔ انھوں نے اس عمل میں اپیل بھی عقل کے بجائے دل ہی سے کی۔ اس سلسلے میں اہم بات یہ ہے کہ مذہب پر منکرین اور جدید تعلیم یافتہ لوگوں کے اعتراضات کی نوعیت سائنسی تھی جب کہ شبلی نے ان اعتراضات کا جواب دینے کے لیے جو طرز استدلال اختیار کیا وہ مجموعی اعتبار سے غیر سائنسی تھا۔ انھوں نے منکرین خدا مادہ پرست سائنس دانوں کا جواب متشکک سائنس دانوں کے اقوال سے دیا، جن کا خیال تھا کہ خدا کے عدم و وجود کا ان کو علم نہیں ہے، خدا ہو بھی سکتا ہے نہیں بھی۔ ظاہر ہے اس طرز استدلال سے ان کا مقصد حل نہیں ہوتا تھا۔ اس لیے انھوں نے ان دونوں کا دائرۂ کار الگ کر دیا۔ حالانکہ انھوں نے اسلام کو حتی الامکان عقلی اور فطری مذہب ثابت کرنے کی کوشش بھی کی۔ لیکن انھوں نے مذہب کی نئی تاویل سائنسی طرز استدلال کے بجائے اخلاقی دینی اصولوں پر کی۔ اس لیے ان کے اس رویّے کو اخلاقی دینی اصولوں پر مبنی طرز استدلال قرار دیا جا سکتا ہے۔

شبلی نے مذہب اسلام کے تقریباً ان تمام عناصر کی، جو غیر عقلی اور غیر فطری معلوم ہوتے تھے، دینی اعتبار سے فطری تاویل پیش کی۔ انھوں نے اس خیال کی نفی کی کہ اسلام ایک پیچیدہ، سخت اور مشکل مذہب ہے اور اس کے

احکام پر عمل کرنا دشوار ہے۔ انھوں نے اس کے برعکس اس کو سادہ، اس کے مذہبی احکام کو 'نہایت، آسان اور سہل العمل' خیال کیا اور اس کی 'سادگی' اور عقلیت پسندی کو تمام مذاہب سے ممتاز قرار دیا۔ مذہب کے مخالفین کے اس اعتراض کے پیش نظر کہ دنیا کے تمام مذاہب معاشرتی ترقی کی راہ میں مانع ہیں، انھوں نے دیگر مذاہب کے ضمن میں اس اعتراض کو درست قرار دیا لیکن اسلام کے بارے میں دعویٰ کیا کہ معاشرتی ترقی کے تمام اصول اس میں موجود ہیں اور یہ مذہب نہ صرف ترقی کا معاون ہے بلکہ اس کی تکمیل کرنے والا بھی ہے۔

سرسید، نذیر احمد، حالی اور شبلی کا مقصد مسلمانوں کے سامنے ایک ایسا اسلام پیش کرنا تھا جو فطری ہو، آسان ہو اور سہل العمل ہو۔ سرسید کا خیال تھا کہ مذہبِ اسلام کو عقل، فطرت اور سائنس کی رو سے ثابت کیا جا سکتا ہے، کیوں کہ ان کے نزدیک عقل اور عقائد میں کوئی مغائرت نہیں ہے، اور نہ فطرت اور مذہبِ اسلام ہی میں کوئی تناقض ہے بلکہ دونوں من جانب اللہ ہیں۔ علاوہ ازیں، سائنس دانوں کا ایک گروہ بھی خالقِ فطرت کو تسلیم کرتا ہے۔ لہٰذا اسلام کی تطبیق سائنسی اصولوں سے اور قرآن کی تفسیر سائنسی ایجادات اور انکشافات کی روشنی میں کرنی چاہیے۔ ان کا خیال ہے کہ اس عمل میں مذہب اسلام اور قرآن کی سچائی ہی ثابت ہوگی۔ اس خیال کے پیشِ نظر سرسید نے سائنس سے مذہب کی تعبیر ضرور کی لیکن اس عمل میں انھوں نے سائنس کی برتری قبول نہیں کی۔ نذیر احمد نے عقل، فطرت اور سائنس سے مذہب کی تطبیق کرنے والوں کی یقیناً ستائش کی اور ان کو خادمِ اسلام گردانا۔ لیکن اس کے ساتھ ہی ایسے لوگوں کے بارے میں انھوں نے یہ خیال ظاہر کیا کہ اس عمل میں وہ سائنس کو برتر ثابت کرتے ہیں اور کسی حد کا خیال نہیں رکھتے۔ نذیر احمد کے نزدیک اکثر مذہبی امور عقل اور سائنس کی رسائی سے باہر ہیں۔ اس لیے انھوں نے مذہب پر عقل اور سائنس کے اطلاق کی نہ صرف مخالفت کی بلکہ ان کی حد بندی بھی کردی۔ لیکن نذیر احمد کے برعکس سرسید کے نزدیک اسلام اسی لیے سچا ہے کہ

اس کو عقل، فطرت اور کچھ حد تک سائنس کے مطابق ثابت کیا جا سکتا ہے۔ نذیر احمد کے سلسلے میں ایک قابل غور بات یہ ہے کہ وہ سائنس، عقل اور مذہب کے تعلقات کی باتیں سرسید کی زندگی تک ہی کرتے ہیں۔ اس سے بھی یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان کا ذہنی میلان سائنسی نہیں تھا بلکہ ان مباحث کی نوعیت وقتی اور ردعمل کی سی تھی۔ ان دونوں میں سب سے بڑا فرق یہ تھا کہ سرسید سائنس سے مذہب کی تطبیق کر کے مذہب کی گنجائش نکال لیتے تھے لیکن نذیر احمد کے نزدیک اس عمل میں مذہب کی گنجائش نہیں نکلتی۔ ان کے تلاش و جستجو کا لازمی نتیجہ گمراہی اور بے دینی ہے۔ تاہم انھوں نے اسلام کو عقلی اور فطری مذہب ثابت کرنے کی بھرپور کوشش کی۔ شبلی کا خیال ہے کہ سائنس سے مذہبی عقائد کی تطبیق نہیں کی جا سکتی کیوں کہ سائنس اور مذہب دونوں کا میدان الگ ہے۔ اس کے علاوہ اسلام نے بھی دین اور دنیا کو دو الگ خانوں میں تقسیم کر دیا ہے۔ البتہ فلسفے کے اس مکتب فکر سے اسلام کی تطبیق کرنے میں ان کو کوئی قباحت نہیں محسوس ہوتی ہے جس کا خدا میں یقین ہے کیوں کہ اس سے مذہب پر الحاد کی گرمی کی آنچ نہیں آتی اور اس کا وجود محفوظ رہتا ہے۔ لیکن وہ سائنس سے مذہب اسلام کو ہم آہنگ کرنے کی جستجو میں بھی لگے رہے جب آخر میں قرآن سے حوالے پیش کر کے اسلام کو عقلی مذہب ثابت کرنے کی حتی الوسع کوشش کی اور دعویٰ کیا کہ اسلام دنیا کا واحد مذہب ہے جسے عقل سے ثابت کیا جا سکتا ہے اور اس کی یہی خوبی اسے دیگر مذاہب سے ممتاز کرتی ہے۔ شبلی نے مذہب اسلام کی جو تاویل پیش کی اس پر مسلم معتقدین ہی ایمان لا سکتے تھے، اس سے متشکک کے شبہات کو دور نہیں کیا جا سکتا تھا اور نہ ہی ملحد کے عقیدے کو بدلا جا سکتا تھا کیوں کہ ان کا طرز استدلال غیر سائنسی اور عقیدت مندانہ ہے اس طرح تشکیک یا الحاد کے تریاق کے طور پر نئی روشنی میں الکلام لکھنا سعیٔ لاحاصل ثابت ہوتا ہے۔ نذیر احمد اور شبلی دونوں نے سائنس اور مذہب کو دو الگ خانوں میں تقسیم کر کے ان کا الگ دائرۂ کار مقرر کر دیا تاکہ یہ دونوں ایک دوسرے کے

میدان میں مداخلت نہ کرسکیں۔ ان دونوں نے جو طرز استدلال اختیار کیا وہ غیر سائنسی ہے۔ سرسیّد کی سائنس کی برتری قبول نہ کرنے اور نذیر احمد اور شبلی کی سائنس سے مذہب کی تطبیق نہ کرنے اور دونوں کا الگ دائرہ کار مقرر کرنے کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ انھیں اس بات کا اندیشہ تھا کہ ایسا کرنے سے مذہب اسلام کے چند بنیادی عقائد کی نفی ہوسکتی ہے۔ حالی نے سائنسی ایجادات اور انکشافات کی روشنی میں قرآن کی تفسیر کرنے کی حمایت کی۔ لیکن انھوں نے اس کی تفصیل بیان کرنے سے گریز کیا۔ ان کے یہاں مذہب اسلام کے آسان ہونے اور اس کی سادگی پر زور ملتا ہے۔

مذہب پر اس اعتراض کے پیش نظر کہ اس کے عقائد معاشرتی تہذیب و ترقی کی راہ میں مانع ہیں۔ سرسیّد، نذیر احمد، حالی اور شبلی نے کہا کہ مذہب اسلام تہذیب و ترقی کے عین مطابق ہے اور اس کے عقائد دنیاوی تہذیب و ترقی کی راہ میں حائل نہیں ہیں۔ اپنے اس موقف کو صحیح ثابت کرنے کے لیے یہ چاروں دانش ور مدینے میں عمل تابیر کے واقعے کے سلسلے میں پیغمبر اسلام کے ردعمل (انتم اعلم بامورِ دنیاکم) کو پیش کرتے ہیں اور اس سے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ اسلام دنیاوی امور میں مداخلت نہیں کرتا۔ اس طرح ان دانش وروں نے دین اور دنیا کو دو الگ خانوں میں تقسیم کرکے مسلمانوں کو سرمایہ داری کے نئے عہد میں داخل ہونے کے لیے ذہنی طور پر تیار کرنے کی کوشش کی۔ اسی خیال کے پیش نظر یورپ میں، جب وہ سرمایہ دارانہ عہد میں داخل ہو رہا تھا، دین اور دنیا کو الگ کرنے کی کوشش کی جاچکی تھی۔ اسی غرض سے انھوں نے نبی سے معجزہ صادر ہونے کے خیال کو بھی خلاف فطرت ہونے کے باعث باطل قرار دیا اور سورۂ بنی اسرائیل کا حوالہ دیا جس میں اس خیال کی تردید کی گئی تھی۔ شبلی کہتے ہیں کہ اصول قدرت کے خلاف کسی واقعے کا ظہور نہیں ہوسکتا۔ لیکن بہ فرض محال ایسا کوئی واقعہ رونما ہوتا بھی ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ واقعہ عام عادت جاریہ کے خلاف،

پیش آیا ہے لیکن یہ اصول قدرت کے خلاف نہیں ہے۔ یہاں پر شبلی، سرسید کے طرز استدلال کے بہت قریب آ گئے ہیں کیوں کہ معجزے کے سلسلے میں ان کا بھی یہی خیال ہے کہ کوئی چیز اصول قدرت کے خلاف وجود میں نہیں آ سکتی اور وہ چیز جو انسان کو غیر فطری معلوم ہو اور وہ اس کو معجزے کا نام دے دے وہ بھی اصول قدرت ہی کے مطابق ہے کیوں کہ اس کے وجود میں آنے کے مادی اسباب موجود ہیں جو شاید اس کی نظروں سے پوشیدہ ہوں یا جسے وہ فوری طور پر محسوس نہ کر سکے۔ اس طرح وہ سرے سے ہی معجزے کی نفی کرتے ہیں۔ نذیر احمد کے نزدیک بھی معجزہ غیر فطری اور نبی کی قدرت سے باہر ہے اس لیے اس سے نبوت پر استدلال نہیں کیا جا سکتا۔ نبی سے معجزے کے صادر نہ ہونے کی حد تک سرسید، نذیر احمد اور شبلی کی تاویلات میں مماثلت پائی جاتی ہے۔ لیکن بطور موضوع معجزے کے باب میں ان کے درمیان اختلاف بھی موجود ہے۔ شبلی کو خرق عادت کے امکان سے انکار نہیں ہے۔ ان کا خیال ہے کہ فطرت کا قانون ابھی مکمل طور پر منضبط نہیں ہو سکا ہے۔ ابھی سائنسی ایجاد اور تحقیق کا سلسلہ جاری ہے اور جو چیزیں کل تک ناممکن تھیں وہ آج ممکن ہو گئی ہیں۔ اس لیے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شبلی کے یہاں اس بات کا امکان ہے کہ آج جو چیزیں عقلی اور سائنسی اعتبار سے ناممکن نظر آتی ہیں کل اُن کو سائنس ثابت بھی کر سکتا ہے۔ اس طرح شبلی خرق عادت کے سلسلے میں سرسید کے طرز استدلال کے بہت قریب آ کر بھی بہت دور چلے گئے۔ اسی موضوع سے متعلق دونوں کے طرز استدلال میں یہ بھی فرق ہے کہ سرسید معجزے اور خرق عادت کی تردید میں حدیث اور قرآن سے دلائل لاتے ہیں جب کہ شبلی اس ضمن میں علم الکلام کے اساتذہ فخر الدین رازی، بوعلی سینا اور شاہ ولی اللہ کے خیالات پر زیادہ تکیہ کرتے ہیں۔ نذیر احمد بھی معجزے کے امکان کو خارج نہیں کرتے۔ وہ اس امکان کا اظہار کرتے ہیں کہ کسی مخصوص صورتِ حال میں خدا مصلحتاً قانون فطرت کو 'ملتوی' کر سکتا ہے۔ معجزے کے امکان میں نذیر احمد کے عقیدے نے ان کو اشاعرہ مکتبِ فکر اور شبلی کے قریب اور سرسید

کے موقف سے دور کر دیا۔ سرسید معجزے میں مسلمانوں کے عقیدے کو ان کی تہذیبی اور معاشرتی پستی کا ایک بڑا سبب خیال کرتے تھے۔ معجزے اور خرق عادت کے باب میں سرسید اور نذیر احمد اور شبلی کے درمیان یہی سب سے بڑا فرق ہے۔ حالی نے مذہب کے موضوع پر بہت کم لکھا ہے اور جو کچھ لکھا ہے اس میں انھوں نے اس قسم کے مسائل کو نہیں چھیڑا ہے۔

سرسید، نذیر احمد اور شبلی کے نزدیک نبی بشر ہے اور بشر اپنی فطری صلاحیتوں کی بنا پر نبوت کا درجہ حاصل کرتا ہے۔ اسے یہ درجہ خدا کی جانب سے عطا نہیں کیا جاتا۔ وہ انسان کامل ہوتا ہے اور دیگر لوگوں کو بھی کامل بنا سکتا ہے۔ سرسید اور شبلی انسان کی اس پیغمبرانہ خوبی کو ملکہ نبوت کا نام دیتے ہیں۔ سرسید، نذیر احمد اور شبلی نے مسلم معاشرے کی تہذیب و ترقی کے پیش نظر نبی کو دنیاوی رول ادا کرنے کے لیے برائے نام جگہ دی۔ نذیر احمد کے نزدیک دینی رول کے علاوہ نبی کا کام معاشرتی کش مکش کو دور کر کے سماج میں امن قائم کرنا بھی ہے۔ نبوت کے موضوع پر ان تینوں دانشوروں نے یکساں موقف اختیار کیا۔ نذیر احمد نے توحید کو اسلام کی اصل روح قرار دیا اور اس کی دیگر باتوں کو فروعی گردانا۔ ان کے نزدیک دنیا کے دیگر تمام مذاہب کا میلان بھی توحید کی جانب ہے اور ان کے مختلف فیہ امور غیر اہم ہیں۔ اس لیے وہ کہتے ہیں کہ تمام ادیانِ عالم اور بانیانِ مذاہب کا ایک مقصد ہے۔ اس طرح انھوں نے آفاقی مذہب کے تصور میں اپنے عقیدے کا اظہار کیا۔ یہ بات ضرور ہے کہ یہ ان کے مذہبی رویّے کا کلیدی پہلو نہیں ہے۔ تاہم مذہبی منافرت، کش مکش اور عدم رواداری کے سیاق و سباق میں ان کا یہ رویّہ خصوصی اہمیت اختیار کر لیتا ہے۔ حالی کے یہاں بھی آفاقی مذہب کے تصوّر کی ہلکی سی جھلک دیکھی جا سکتی ہے۔ مذہب اسلام جو مسلم معاشرے کے تمام فکر و عمل پر حاوی تھا اس کی ان دانش وروں نے نوآبادیاتی صورتِ حال میں نئی تاویل کی، دین و دنیا کو دو خانوں میں تقسیم کیا، اس کے دائرۂ کار کو محدود کیا اور اس کو انسانی تہذیب و ترقی کا حامی

مذہب بنا کر پیش کیا جس کا مقصد مسلمانوں کے اندر حرکت و عمل کی قوت پیدا کرنا، ان کی اصلاح اور تہذیب کرنا اور ان کو ایک نئے عہد میں داخل کرنا تھا۔ ▲▲

حواشی اور حوالے

۱؎ مقالات سرسید، جلد ۱۰: (۱) اخبارات پر تنقیدی مضامین؛ (۲) مضامین متعلق تہذیب الاخلاق مضامین متعلق مدرستہ العلوم مسلمانان۔ لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۲ء، صفحہ ۱۰۵

۲؎ خواجہ الطاف حسین حالی، حیاتِ جاوید، دوسرا ایڈیشن، نئی دہلی: ترقی اُردو بیورو، ۱۹۸۲ء، صفحات ۶۱، ۹۰، ۹۷، ۹۹

Christian W.Troll.Sayyid Ahmad Khan:

A Reinterpretation of Muslim Theology.New Delhi:

Vikas, 1978. p.XVIII

۳؎ "طریقۂ زندگی"، ۷۵، ۷۲، تہذیب الاخلاق، جلد دوم، لاہور: ملک چنن الدین کیکے زئی، ب۔ت، صفحہ ۷۲

۴؎ "کن کن چیزوں میں تہذیب چاہیے"، ۵۵-۵۰، ایضاً، صفحہ ۵۱؛ مذہب اور عالم تعلیم، ۱۰۸-۱۰۰، مقالات سرسید، جلد ۸: تعلیمی، تربیتی اور معاشرتی مضامین، لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۲، صفحات ۱۰۲-۱۰۱

۵؎ انسان کے خیالات، ۲۵۶-۲۴۹، مقالات سرسید، جلد ۵: اخلاقی و اصلاحی مضامین، لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۲ء، صفحہ ۲۵۶

۶؎ ایضاً، صفحات ۲۵۶-۲۴۹

۷؎ ایضاً، صفحات ۲۵۵-۲۵۴

۸؎ J.N.Farquhar, Modern Religious Movements in India New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1977, p.97.

۹؎ "طبیعیوں یا نیچریوں یا فطرتیوں" ۲۸۲-۲۶۶، مقالات سرسید، جلد ۳، فلسفیانہ مضامین، لاہور:

مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۲ء صفحہ ۲۷۷

۱۰؎ ایضاً صفحہ ۲۷۸

۱۱؎ الاسلام ھوالفطرت والفطرت ھی الاسلام، ۲۲-۱۶، مقالات سرسید، جلد ۳، صفحات ۱۷، ۲۲؛ ھوالموجود، ۳۲-۲۸، مقالات سرسید، جلد ۳، صفحہ ۲۹

۱۲؎ الدلیل والبرہان، ۳۰۰-۲۸۶، مقالات سرسید، جلد ۳، صفحات ۳۰۰-۲۹۹

۱۳؎ تحریر فی التفسیر (قرآن مجید کی تفسیر کے اصول)، ۲۵۸-۱۹۷، مقالات سرسید، جلد ۲: تفسیری مضامین، لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۲ء، صفحہ ۲۰۶

۱۴؎ اہل سنت وجماعت کے لیے مجتہد کی ضرورت ہے، ۲۹۲-۲۹۰، مقالات سرسید، جلد ۱: مذہبی و اصلاحی مضامین، لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۲ء، صفحات ۲۹۱-۲۹۰۔

۱۵؎ زمانہ کا اثر مذہب پر، ۱۹۳-۱۸۹، ایضاً، صفحات ۱۹۰-۱۸۹

۱۶؎ سرسید بنام محسن الملک، مورخہ ۱۰ مئی ۱۸۷۰ء، مکتوبات سرسید، لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۵۹ء، صفحہ ۱۰۸

۱۷؎ مقالات سرسید، جلد ۱۱: سیرت طیبہ کے متعلق بارہ تحقیقی و تنقیدی مقالات، لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۳ء صفحہ ۱۶؛ مقالات سرسید، جلد ۱، صفحات ۳۰۰-۲۹۹

۱۸؎ سرسید بنام مولانا محمد قاسم نانوتوی، ب-ت۔ مکتوبات سرسید، صفحات ۲۰-۲۴؛ مقالات سرسید، جلد ۱۰، صفحات ۱۰۵-۱۰۲

لیکن مشتاق حسین نے تحقیق کرکے اس خط کو پیرجی محمد عارف کے نام بتایا ہے۔ دیکھیے: مکاتیب سرسید احمد خاں، علی گڑھ: فرینڈز بک ہاؤس، ۱۹۶۰ء، صفحات ۴۰۴-۳۹۹۔
مشتاق حسین کا خیال ہے کہ مکتوبات سرسید کے مرتب شیخ اسماعیل پانی پتی نے غلطی سے اس خط کو مولانا قاسم نانوتوی کے نام سمجھا ہے۔

۱۹؎ احادیث، ۵۹-۴۱، مقالات سرسید، جلد ۱۱،

۲۰؎ زمانہ کا اثر مذہب پر، صفحات ۱۹۲-۱۹۱

۲۱؎ ایضاً، صفحات ۱۹۳، ۱۹۲

۲۲ - احادیث، صفحات ۵۹-۵۴

۲۳ - احادیث غیر معتمد، ۸۳-۷۸، مقالات سرسید، جلد ا، صفحات ۸۳-۷۸

۲۴ - "جادو"، ۳۰۵-۳۰۷، مقالات سرسید، جلد ۶: علمی وتحقیقی مضامین، لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۲ء، صفحہ ۳۰۲

۲۵ - "سحر، جادو برحق ہے اور کرنے والا کافر ہے"، ۳۳۹-۳۰۶، ایضاً، صفحہ ۳۰۷

۲۶ - "خضر کیا درحقیقت کوئی شخص تھے یا صرف فرضی نام ہے"؟ ۱۴۱-۱۱۵، مقالات سرسید، جلد ۶

۲۷ - "جبریل ومیکائیل اور فرشتوں کا وجود"، ۱۷۶-۱۵۷، ایضاً، صفحات ۱۶۶، ۱۷۶

۲۸ - "فرشتوں اور شیطان کی حقیقت"، ۱۸۵-۱۷۷، مقالات سرسید، جلد ۱۳: ذاتی عقائد کے متعلق مضامین، لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۳ء، صفحہ ۱۸۱

۲۹ - ایضاً، صفحہ ۱۸۵

۳۰ - "معجزہ کی حقیقت"، ۹۱-۷۸، مقالات سرسید، جلد ۱۳، صفحات ۸۸-۸۹

۳۱ - "آنحضرتؐ اور صدور معجزات"، ۱۳۲-۱۰۱، ایضاً، صفحہ ۱۳۱

۳۲ - ایضاً

۳۳ - "کرامت اور معجزہ"، ۱۲۷-۱۲۳، مقالات سرسید، جلد ا، صفحہ ۱۲۷

۳۴ - ایضاً، صفحہ ۱۲۳

۳۵ - "معجزہ کی حقیقت"، صفحہ ۹۱

۳۶ - "کرامت اور معجزہ"، صفحات ۱۲۳، ۱۲۷

۳۷ - "معجزہ کی حقیقت"، صفحات ۹۱-۹۰

۳۸ - مقالات سرسید، جلد ۱۱، صفحہ ۷۱۹

۳۹ - "نبوت ایک فطری عمل ہے"، ۷۷-۷۳، مقالات سرسید، جلد ۱۳، صفحہ ۷۳

۴۰ - "مذہب انسان کا امر طبیعی ہے"، ۲۷۱-۲۶۰، مقالات سرسید، جلد ۶، صفحہ ۲۶۶

۴۱ - آنحضرتؐ اور صدور معجزات، صفحہ ۱۱۸

۴۲ - ایضاً، صفحہ ۱۲۱، ۱۲۴

۴۳۔ تبئین الکلام، حصہ اوّل، غازی پور : مصنف کا ذاتی پریس، ۱۸۶۲ء، صفحات ۱۵-۱۴

۴۴۔ "نامہذب ملک اور نامہذب گورنمنٹ"، ۱۰۱-۱۳، مقالات سرسید، جلد ۹ : ملکی و سیاسی مضامین، لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۲ء

۴۵۔ "لکچر اسلام" (یکم فروری ۱۸۸۴ء)، ۲۹۶-۱۶۱، سرسید احمد خاں کا سفرنامہ پنجاب، لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۷۳ء، صفحات ۲۷۹-۲۶۵

۴۶۔ "سورج کی گردش زمین کے گرد قرآن مجید سے ثابت نہیں"، ۶۲-۵۸، مقالات سرسید، جلد ۶، صفحہ ۶۲

۴۷۔ قول متین در ابطال حرکت زمین، دہلی : مطبع سید الاخبار، ۱۸۴۸ء، مشمولات مقالات سرسید، جلد ۱۶ : نایاب رسائل و مضامین، لاہور : مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۵ء، صفحات ۵۰۰-۴۸۵۔ جب انھوں نے یہ رسالہ تحریر کیا تھا اس وقت ان کی عمر ۳۱ برس تھی اور اس وقت تک انھوں نے جدید خیالات کا اثر قبول نہیں کیا تھا۔

۴۸۔ "سورج کی گردش زمین کے گرد قرآن مجید سے ثابت نہیں"، صفحہ ۱۶

۴۹۔ "الارض لیست بساکنہ : ۵۱-۵۰۰"، ایضاً، صفحہ ۵۵

۵۰۔ Troll, Sayyid Ahmad Khan, pp.146-147, 149-156.

۵۱۔ Hafeez Malik, Sir Sayyid Ahmad Khan and Muslim Modernization in India and Pakistan, New York: Columbia University, Press, 1980, p.274.

۵۲۔ "سورج کی گردش زمین کے گرد قرآن مجید سے ثابت نہیں"، صفحہ ۶۲؛ "نقل اور عقل میں مخالفت"، ۲۳۸-۲۳۴، مقالات سرسید، جلد ۳، صفحہ ۲۳۴

۵۳۔ See Charles Darwin, The Origin of Species, London: J.M.Dent & Sons, 1982.

۵۴۔ "ادنیٰ حالت سے اعلیٰ حالت پر انسان کی ترقی"، ۴۷-۱۲، مقالات سرسید، جلد ۶

۵۵۔ Bashir Ahmad Dar, Religious Thought of Sayyid

Ahmad Khan, 2nd Edition, Lahore: Institute of Islamic Culture, 1971 pp.146-147, 156-157.

Saeeda Iqbal, Islamic Rationalism in the Subcontinent: With special Reference to Shah Waliullah, Sayyid Ahmad Khan and Allama Mohammad Iqbal Lahore: Islamic Book Service 1984, pp.139-140 ۵۶ـہ

J.M.S.Baljon Jr. The Reforms and Religious Ideas of Sir Sayyid Ahmad Khan, Leiden: E.J.Brill, 1949, p.86. ۵۷ـہ

Aziz Ahmad, Islamic Modernism in India and Pakistan, 1857-1964, London: Oxford University Press, 1970, p.38. ۵۸ـہ

۵۹ـہ بیسواں لکچر، نواں سالانہ جلسہ ایجوکیشنل کانفرنس [علی گڑھ] (۱۸۹۴ء)، ۵۷۳۔ لکچروں کا مجموعہ، جلد اوّل، آگرہ: مفید عام اسٹیم پریس، ۱۹۱۸ء، صفحات ۵۶۲-۵۶۳

۶۰ـہ ایضاً، صفحات ۵۶۳-۵۶۴

۶۱ـہ ایضاً، صفحہ ۵۶۹

۶۲ـہ ایضاً، صفحات ۵۶۹-۵۷۰

۶۳ـہ ابن الوقت، نئی دہلی: مکتبہ جامعہ، ۱۹۸۷ء، صفحہ ۱۲۵

۶۴ـہ ایضاً، صفحات ۶۶-۱۶۷۔ دیکھیے نیز: الحقوق والفرائض، حصہ دوم، دہلی؛ بمبئی جوبلی برقی پریس، ب۔ت؛ صفحات ۸۹-۹۰

۶۵ـہ ابن الوقت۔ صفحات ۱۶۸-۱۶۹

۶۶ـہ بیسواں لکچر، صفحہ ۵۶۸

۶۷ـہ رویائے صادقہ، کوئی تفصیل نہیں۔ ۱۹۴۰ء، صفحہ ۱۵۶

۶۸ ایضاً، صفحہ ۱۴۳

۶۹ ایضاً، صفحات ۱۳۶، ۱۴۳؛ ابن الوقت، صفحہ ۱۷۱

۷۰ رویائے صادقہ، صفحات ۲۳۹-۲۳۸

۷۱ چودھواں لکچر، ساتواں سالانہ جلسہ ایجوکیشنل کانفرنس دہلی (۱۸۹۲ء)، ۳۶۹-۳۳۶، لکچروں کا مجموعہ، جلد اوّل، صفحہ ۳۵۶

۷۲ گیارہواں لکچر، ساتواں سالانہ جلسہ، انجمن حمایت الاسلام لاہور (۱۸۹۲ء) ۳۱۹-۲۷۶، ایضاً، صفحہ ۲۸۳

۷۳ فطرت اللہ، پندرہواں لکچر، آٹھواں سالانہ جلسہ، انجمن حمایت الاسلام لاہور (۱۸۹۳ء)، ۳۶۹-۳۹۸، ایضاً، صفحہ ۳۸۲

۷۴ ایضاً

۷۵ گیارہواں لکچر، صفحہ ۲۸۴

۷۶ چودہواں لکچر، صفحہ ۳۵۸

۷۷ ایضاً، صفحہ ۳۵۹

۷۸ الحقوق والفرائض، حصہ دوم، صفحہ ۲۱

۷۹ ایضاً، صفحہ ۲۲

۸۰ مطالب القرآن، لکھنؤ: الناظر پریس، ب۔ت۔ صفحہ ۳۲

۸۱ ایضاً، صفحہ ۳۱

۸۲ ایضاً، صفحات ۲۷-۲۴

۸۳ انیسویں صدی ہندوستانی دانش وروں کے اس رویّے کے ایک مختصر تذکرے کے لیے دیکھیے:

۸۴ K.N.Parikkar, "Presidential Address", 365-399, Indian History Congress Proceedings of the Thirty six Session, Aligarh, 1975, Calcutta: Barun De, 1976, pp.382-384

۸۴ گیارہواں لکچر، صفحہ ۳۰۳

۸۵ ایضاً، صفحہ ۳۰۶

۸۶ بیسواں لکچر، صفحہ ۵۴۸

۸۷ اجتہاد، دہلی: افضل المطابع، ۱۳۲۵ھ/۱۹۰۸ء، صفحہ ۱۰۱

۸۸ گیارہواں لکچر، صفحات ۳۱۱-۳۱۰

۸۹ مطالب القرآن، صفحہ ۲۰

۹۰ فطرت اللہ، صفحہ ۹۰

۹۱ اجتہاد، صفحہ ۶۰؛ امہات الامہ، طبع ثانی، دہلی: ادریس المطابع، ۱۹۳۵ء، صفحہ ۲۶

۹۲ اجتہاد، صفحہ ۸۹

۹۳ ایضاً، صفحہ ۹۰

۹۴ ایضاً، صفحات ۹۱-۹۰

۹۵ ایضاً، صفحہ ۹۰

۹۶ ایضاً، صفحات ۸۹-۸۸

۹۷ ایضاً، صفحہ ۹۰

۹۸ ایضاً، صفحہ ۸۹

۹۹ بیسواں لکچر، صفحہ ۵۶۰

۱۰۰ حالی کی مندرجہ ذیل تحریریں پنجاب گورنمنٹ بک ڈپو لاہور سے وابستہ ہونے سے قبل کی ہیں۔ ان کا انداز تحریر مولویانہ اور مناظرانہ ہے اور شاید اسی لیے ان میں 'نئے' رجحانات کے اثرات بھی نمایاں نہیں ہیں۔ اس لیے یہ ہمارے کام کی چیز نہیں۔ (۱) میلاد شریف۔ پانی پت: حالی پریس، ۱۹۳۲ء؛ (۲) تریاق مسموم (۱۸۶۷ء) رسالہ "خیرالمواعظ" دہلی میں بالاقساط چھپی، جو پادری عمادالدین کی کتاب "تحقیق الایمان" کے جواب میں شائع ہوئی تھی؛ (۳) پادری عمادالدین کی تاریخ محمدی پر منصفانہ رائے بھی حالی نے اسی پادری کی ایک دیگر کتاب "تاریخ محمدی" کے جواب میں ۱۸۷۲ء میں لکھی تھی؛ (۴) شواہد الالہام نام کا ایک ۲۲ صفحاتی رسالہ ۱۸۷۲ء میں تحریر کیا تھا جس کا مقصد

الہام اور وحی کی ضرورت کو پیش کرنا تھا۔ ان تحریروں پر تبصرے کے لیے دیکھیے: ڈاکٹر عبدالقیوم، حالی کی اُردو نثر نگاری (لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۴ء)، صفحات ۶۹-۶۱، ۸۲-۷۷

۱۰۱ مسدس مدوجزر اسلام، کلیاتِ نظم حالی، جلد دوم، لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۷۰ء، صفحات ۱۱۱-۱۱

۱۰۲ "کیا مسلمان ترقی کرسکتے ہیں"، ۱۷۴-۱۶۱، کلیاتِ نثر حالی، جلد اوّل، لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۷ء، صفحات ۱۶۶-۱۶۵

۱۰۳ "قرآن مجید میں اب نئی تفسیر کی گنجائش باقی ہے یا نہیں"، ۹۷-۷۰، کلیاتِ نثر حالی، جلد اوّل، صفحات ۹۵-۹۳؛ دیکھیے نیز ضمیمہ نمبر ۵، ۸۷۵-۸۵۶، حیاتِ جاوید، نئی دہلی: ترقی اُردو بیورو، ۱۹۸۲ء، صفحات ۸۷۳-۸۷۲

۱۰۴ "انبیا: نبی کی ضرورت پر ایک وجدانی شہادت"، ۹۲-۸۸، تہذیب الاخلاق، جلد چہارم، لاہور: منشی فضل الدین، ۱۸۹۷ء، صفحہ ۹۲

۱۰۵ "الدین یُسر"، ۳۹-۳، کلیاتِ نثر حالی، جلد اوّل، صفحہ ۶

۱۰۶ ایضاً، صفحات ۱۸-۱۷

۱۰۷ ایضاً، صفحہ ۷

۱۰۸ ایضاً، صفحات ۱۰-۹

۱۰۹ ایضاً، مرتب کا حاشیہ، صفحہ ۱۰

۱۱۰ الدین یُسر، صفحہ ۱۰

۱۱۱ ایضاً، صفحہ ۶

۱۱۲ ایضاً، صفحہ ۱۹

۱۱۳ ایضاً، صفحات ۲۱-۲۰

۱۱۴ مسدس مدوجزر اسلام، صفحہ ۱۱۰

۱۱۵ الدین یُسر، صفحات ۲۲-۲۱

۱۱۶ ایضاً، صفحات ۲۴-۲۳

۱۱۷ "موت کے یقین سے ہم کو کیا سبق لینا چاہیے؟" ۱۹۶-۱۹۰، کلیاتِ نثر حالی، جلد اوّل، صفحہ ۱۹۳

۱۱۸ الدین یُسر، صفحات ۲۶-۲۵
۱۱۹ ایضاً، صفحہ ۲۷
۱۲۰ ایضاً، صفحات ۲۹-۲۸
۱۲۱ ایضاً، صفحات ۳۰-۲۹
۱۲۲ ایضاً، صفحہ ۳۳
۱۲۳ "زمانے کے موافق اپنا حال بناؤ"، ۱۸۳۰-۱۸۱۲، کلیات نثر حالی، جلد اوّل، صفحات ۱۲۲-۱۲۱
۱۲۴ ایضاً، صفحہ ۱۲۲
۱۲۵ الدین یُسر، صفحہ ۳۵
۱۲۶ ایضاً، صفحہ ۳۶
۱۲۷ زمانے کے موافق اپنا حال بناؤ، صفحہ ۱۲۵
۱۲۸ الدین یُسر، صفحہ ۳۵
۱۲۹ زمانے کے موافق اپنا حال بناؤ، صفحہ ۱۳۰
۱۳۰ الدین یُسر، صفحات ۲۹-۲۸
۱۳۱ علم الکلام، اعظم گڑھ: مطبع معارف، ۱۹۳۹ء، صفحات ۳-۱
۱۳۲ الکلام، دہلی: کتب خانہ نذیریہ، ب-ت، صفحہ ۶
۱۳۳ ایضاً، صفحہ ۸
۱۳۴ ایضاً
۱۳۵ ایضاً، صفحہ ۹
۱۳۶ ایضاً، صفحہ ۱۱
۱۳۷ ایضاً، صفحہ ۱۳؛ دیکھیے نیز: علم الکلام، صفحہ ۱۷۱
۱۳۸ الکلام، صفحہ ۱۹
۱۳۹ علم الکلام، صفحہ ۱۷۱
۱۴۰ الکلام، صفحہ ۲۸

۱۴۱ه سوانح مولانا روم، کان پور: دارالاشاعت، ۱۹۳۰ء، صفحات ۲۱۲-۲۰۷

۱۴۲ه الکلام، صفحہ ۲۹

۱۴۳ه ایضاً، صفحہ ۱۳۳

۱۴۴ه ایضاً، صفحات ۱۴۰-۱۳۹

۱۴۵ه الغزالی، دہلی: رحمانی پریس، ۱۹۲۵ء، صفحہ ۸۳

۱۴۶ه الکلام، صفحہ ۱۴۳

۱۴۷ه الغزالی، صفحات ۸۴-۸۳

۱۴۸ه الکلام، صفحہ ۱۴۴

۱۴۹ه ایضاً، صفحات ۹۷، ۹۸ ؛ علم الکلام، صفحہ ۶۷

۱۵۰ه الکلام، صفحہ ۱۹۷

۱۵۱ه ایضاً، صفحات ۲۱۱-۲۱۰

۱۵۲ه ایضاً، صفحہ ۲۱۲

۱۵۳ه الکلام، صفحہ ۶۲۔ دیکھیے نیز: علم الکلام، صفحہ ۹۷، ۹۵

۱۵۴ه الکلام، صفحہ ۱۰۲

۱۵۵ه علم الکلام ۱۳۵-۱۳۴

۱۵۶ه Mehr Afroz Murad, Intellectual Modernism of Shibli Nu'mani, Lahore: Institute of Islamic Culture, 1976; Christian W. Troll, "Reason and Revelation in the Theology of Shibli Nu'mani", Islam and the Modern Age, Vol. XIII, No. 1, pp. 19-32.

۱۵۷ه علم الکلام، صفحات ۱۵۳-۱۵۰

۱۵۸ه الکلام، صفحہ ۷۹

۱۵۹ه ایضاً، صفحات ۶۹، ۷۰، ۸۱

(بقیہ صفحہ ۱۷۱ پر)

رضی احمد کمال

صوفی حمیدالدین سوالی ناگوریؒ

صوفی حمیدالدین سوالی ناگوریؒ کا شمار سلسلۂ چشتیہ کے اکابر اولیاء میں ہوتا ہے، صوفی صاحب کا نام نامی حمیدالدین کنیت ابو محمد، لقب صوفی اور خطاب سلطان التارکین تھا جو انھیں اپنے پیر و مرشد خواجہ معین الدین حسن سجزی اجمیریؒ کی جانب سے عطا ہوا تھا۔ شیخ عبدالحق محدث دہلوی تحریر فرماتے ہیں کہ ایک موقع پر خواجہ بزرگ نے انھیں دیکھ کر فرمایا تھا: "التارک الدنیا والفارغ عن العقبیٰ سلطان التارکین"[1]۔ اسی وقت سے یہ خطاب ان کے نام کا ایک حصہ بن گیا؛ اور پھر اس حد تک رائج ہوا کہ صرف سلطان التارکین بھی لکھا یا بولا جائے تو صوفی حمیدالدین ناگوری کی شخصیت ہی ذہن میں آئے گی۔ داراشکوہ نے اپنی تصنیف سفینۃ الاولیاء میں ان کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ متقدم مشائخ میں ان کا مرتبہ بہت بلند ہے، وہ ظاہری اور باطنی علوم کے جامع اور صاحبِ کرامت بزرگ تھے، خدا نے ان کو بڑا مرتبہ عطا کیا تھا۔[2]

صوفی حمیدالدینؒ کا سلسلۂ نسب مشہور صحابئ رسول سیدنا سعید بن زیدؓ سے ملتا ہے، جو عشرہ مبشرہ میں سے تھے، ان کے والد دہلی آنے سے قبل لاہور میں مقیم تھے، لاہور کے بگڑتے

ڈاکٹر رضی احمد کمال، شعبۂ اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

ہوئے حالات نے انھیں دہلی منتقل ہونے پر مجبور کردیا، جہاں انھوں نے ایک غیر عرب لڑکی سے شادی کرلی، صوفی حمیدالدینؒ انھیں نیک بی بی کے بطن سے پیدا ہوئے، صوفی صاحب فرماتے ہیں کہ ان کے والد بزرگوار لاہور میں سکونت پذیر تھے، جس وقت لاہور میں غیر مسلوں کا عمل دخل شروع ہوا تو وہ دہلی چلے آئے اور یہاں آکر انھوں نے ایک مستعربؒ کی بیٹی سے شادی کرلی۔[۴]

جس سال سلطان شہاب الدین محمد غوری نے دہلی پر قبضہ کیا اور اپنی حکومت کی بنیاد ڈالی، اسی سال صوفی حمیدالدین کی پیدائش ہوئی، خود فرماتے ہیں:

"اوّل کسے کہ بعد از اسلام در دہلی زادہ شدم من بودم۔"[۵]

افسوس کہ صوفی حمیدالدین کے کسی بھی سوانح نگار نے ان کے بچپن کا حال اور تعلیم و تربیت کا ذکر نہیں کیا ہے، مگر اتنا ضرور معلوم ہے کہ دہلی اور ناگور جہاں ان کی زندگی کا زیادہ تر حصّہ گزرا، اس وقت علم و ادب کے گہوارے تھے، اس بنیاد پر یقین سے کہا جاسکتا ہے کہ انھوں نے اس تعلیمی ماحول سے ضرور استفادہ کیا ہوگا، اس کے علاوہ سرور الصدور میں ان کے ایک استاذ مولانا شمس الدین کا ذکر بھی اس بات کا ثبوت فراہم کرتا ہے کہ صوفی حمیدالدین نے اس وقت کے اساتذہ سے استفادہ کیا تھا، اور پھر اس کے شواہد بھی موجود ہیں کہ صوفی صاحب کے مطالعے میں اعلیٰ کتابیں رہا کرتی تھیں، جس سے ان کے بلند علمی ذوق کا پورا ثبوت مل جاتا ہے، موصوف شاعرانہ ذوق بھی رکھتے تھے، محمد غوثؒ لکھتے ہیں:

"صوفی حمیدالدین عارفانہ ذوق رکھتے تھے، ان کی یہ رباعی ان کے اس ذوقِ شعری کی آئینہ دار ہے:

اے دوست دلِ خستہ ہوائے تو گرفت
در باغ وفائے تو نوائے تو گرفت
ہر چیز کہ بگذاشت برائے تو بگذاشت
ہر چیز کہ بگرفت برائے تو بگرفت[۶]

سلطان التارکین ایک صوفی اور عالم ہونے کے ساتھ ساتھ بہت سی کتابوں کے مصنف بھی تھے، اصول الطریقہ ان کی مشہور تصنیف ہے۔[۷] یہ کتاب اب کہیں نہیں پائی

جاتی، مگر شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے اخبار الاخیار میں اس کتاب کے کئی اقتباسات درج کیے ہیں، جس کی مدد سے یہ بات اچھی طرح واضح ہو جاتی ہے کہ صوفی حمید الدینؒ کی یہ کتاب شیخ عبدالحق محدث دہلوی کے زمانے تک موجود تھی، صوفی صاحب نے اپنی اس کتاب میں تصوف پر علمی انداز میں بحث کی ہے۔[۹]

صوفی حمید الدین ناگوری اپنی جوانی میں نہایت خوبصورت اور پُرکشش شخصیت کے مالک تھے، مولانا جمالی کے مطابق ان کی خوبصورتی کا یہ عالم تھا کہ جو کوئی بھی ان کو دیکھتا ان پر فریفتہ ہو جاتا۔[۹] مگر حضرت خواجہ معین الدین حسن سجزی کے دستِ حق پرست پر بیعت کر لینے کے بعد اُن کی زندگی میں انقلاب آچکا تھا، یہی وجہ تھی کہ جب ان کے پُرانے ساتھی ملنے آئے اور پچھلی زندگی کو دوبارہ اختیار کرنے کی ترغیب دینے لگے تو صوفی حمید الدین نے فرمایا کہ وہ ایسا نہیں کر سکتے، ان لوگوں کے بار بار اصرار پر ایک بار فرمایا:

"ایں ازار بند خود را من چنا محکم بستہ ام کہ روزِ قیامت بہ حورانِ بہشت هم نکشائم"۔ [۱۵]

(میں نے اپنا یہ ازار بند اتنا کس کر باندھ لیا ہے کہ قیامت کے روز جنّت کی حوروں کے لیے بھی نہیں کھولوں گا۔)

صوفی حمید الدین ناگوریؒ نے اپنی ساری زندگی ایک عام کسان یا دیہاتی کے انداز پر بسر کی، ان کا رہن سہن بہت سادہ اور معمولی طرز کا تھا، موضع سوال میں ان کے پاس زمین کا تھوڑا سا حصّہ تھا جس پر ان کی گزر بسر تھی، میر خورد نے اس زمین کا رقبہ "ایک بیگھہ" لکھا ہے۔[۱۱] اور مولانا جمالی نے اسے "دہ جریب" لکھا ہے[۱۲]

اس اختلاف کے باوجود یہ ظاہر ہے کہ ان کے پاس کم زمین تھی، جس سے ان کا گزر اوقات مشکل ہی سے ہوتا رہا ہوگا، اس زمین کے آدھے حصّے پر ایک موسم میں اور باقی نصف پر دوسرے موسم میں کھیتی کرتے تھے، زمین کم ہونے کے باعث اس کی تیاری کے لیے بیلوں کی جوڑی بھی درکار نہ تھی، اسی لیے وہ اس کو صرف پھاوڑے ہی کی مدد سے غلّے اور سبزیوں کی کاشت کے لیے تیار کرتے۔[۱۳]

صوفی حمید الدینؒ کی زندگی جس سادگی بلکہ تنگی میں گزر رہی تھی وہ اس پر پوری طرح مطمئن اور صابر و شاکر تھے، حاکم ناگور کو جب کسی طور ان کی اس حالت کا علم ہوا تو اس نے ازراہِ عقیدت ان کی خدمت میں کچھ نقدی روانہ کی، اور ساتھ ہی یہ بھی خواہش ظاہر کی کہ وہ کچھ زمین بھی اس کی جانب سے قبول فرمالیں، "تاکہ فراغت سے گزر بسر ہو سکے۔"[14] قاصد کے ہزار اصرار کے باوجود صوفی حمید الدینؒ نے اپنے صبر و شکر کا اظہار درج ذیل الفاظ میں کیا اور حاکم ناگور کے قاصد کو واپس کر دیا :

"از خواجگانِ ما کسے ازیں بابت قبول نکردہ است، و ایں بیگھ کہ ملک منست مرا کافی است۔"[15]

(ہمارے بزرگوں میں سے کسی نے تحفے قبول نہیں کیے، یہ ایک بیگھ زمین جو میری ملکیت ہے میرے لیے کافی ہے)

صوفی حمید الدین ناگوریؒ کی قناعت پسندی اور صبر و توکل کا اندازہ مندرجہ بالا واقعہ سے بخوبی ہو جاتا ہے، ان کی اہلیہ محترمہ بھی ایک عابدہ اور زاہدہ ہونے کے علاوہ صبر و توکل میں اپنی مثال آپ تھیں، صاحب سیر الاولیاء کی روایت کے مطابق ایک بار کسی درویش نے سلطان وقت سے ان کی تنگ دستی کا ذکر کیا، سلطان نے پانچ سو نقدی اور ایک گاؤں کا قبالہ ان کی خدمت میں بھیجا، اور خواہش ظاہر کی کہ صوفی صاحب یہ نذرانہ اس کی جانب سے قبول فرما کر عزت بخشیں، یہ نذرانہ اس تنگ دستی کے زمانے میں آیا تھا جب کہ ان کی اہلیہ کے سر پر اوڑھنی بھی نہ تھی، اور وہ اپنے پیرہن کے دامن سے اپنا سر ڈھانپے رہتیں۔ صوفی صاحب نے جب اپنی اہلیہ سے اس نذرانہ کے بارے میں مشورہ کیا تو اس نیک خاتون نے درج ذیل جواب سے اپنی قناعت پسندی کے اظہار کے ساتھ ساتھ سلطان التارکین کو بھی مطمئن کیا:

"اے خواجہ تو چہ می خواہی کہ فقر چندیں سالہ خود را باطل کنی، تو خاطر جمع دار من دو سیر ریسمان بدست خود رشتہ ام ازآں مقدار جامہ خواہر شد کہ ترا فوطہ و مرا دامنے مرتب شدہ۔"[16]

(اے خواجہ کیا تم یہ چاہتے ہو کہ اپنے اتنے برسوں کے فقر کو ضائع کرو، اطمینان

رکھو میں نے اپنے ہاتھوں سے دو سیر سوت کاتا ہے، اس سے اتنا کپڑا بن جائے گا جو تمھاری لنگی اور میرے دوپٹے کے لیے کافی ہوگا۔)

صوفی حمید الدین نے اپنی اہلیہ کے اس جواب کے بعد سرکاری امداد کو نہ صرف واپس ہی کیا بلکہ اس قدیم اصول کو بھی قائم رکھا جس پر سلسلۂ چشتیہ کے اکابرین سختی سے عمل پیرا رہا کرتے تھے، اور ان حضرات نے اسی اصول کے تحت نہ تو کبھی کسی سرکاری امداد کو قبول کیا اور نہ ہی کبھی دربار و سرکار سے تعلق رکھا۔

صوفی حمید الدین ناگوری ایسے مشائخ سے اختلاف فرماتے جو سرکاری نذرانہ وغیرہ قبول کرتے یا مال و دولت جمع کرتے، اسی بنا پر اس وقت کے ایک مشہور صوفی بزرگ شیخ بہاء الدین ذکریا ملتانیؒ سے ان کا اختلاف ہوا، اور دونوں بزرگوں کے درمیان اس مسئلے پر کچھ عرصے تک خط و کتابت کا سلسلہ بھی جاری رہا۔[۱۱۰] یہ خطوط مولانا آزاد لائبریری علی گڑھ میں آج بھی محفوظ ہیں۔

صوفی حمید الدین ناگوریؒ کو سلسلۂ چشتیہ میں اس لحاظ سے ایک امتیاز حاصل ہے کہ وہ سلسلے کے مشائخ میں پہلے صاحبِ تصنیف بزرگ ہیں، ہمارے اس خیال کی تصدیق شیخ نصیر الدین چراغ کے ایک قول سے پوری طرح واضح ہوجاتی ہے، فرماتے ہیں:

"از مشائخِ شجرۂ ما ہیچ شیخی تصنیف نہ کردہ است۔"[۱۱۱]

شیخ صاحب کے اس قول سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ جو ملفوظات خواجہ معین الدین حسن سجزیؒ، خواجہ قطب الدین بختیار کاکیؒ اور بابا فرید الدین گنج شکرؒ کی طرف منسوب کیے جاتے ہیں وہ اصلاً وضعی ہیں۔

صوفی حمید الدین ناگوریؒ کے یہ ملفوظات جن کا ذکر اوپر گزرا ہے۔ سرور الصدور کے نام سے مشہور ہیں مگر اس کا پورا نام سرور الصدور و نور البدور ہے، اس کا ایک قلمی نسخہ مولانا آزاد لائبریری علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں موجود ہے۔

سرور الصدور کا مرتب کون ہے؟ اس سلسلے میں مؤرخین نے مختلف آرا کا اظہار کیا ہے، بعض نے اس کی ترتیب کا سہرا صوفی حمید الدینؒ کے پوتے شیخ محی الدین یا

شیخ قطب الدین کے سر باندھنے کی کوشش کی ہے، مگر اوروں نے اس سے اختلاف کیا ہے، اور وہ شیخ فریدالدین محمود نبیرہ صوفی حمیدالدین ناگوریؒ کو اس کا مرتب ثابت کرتے ہیں۔ شیخ فریدالدین صوفی صاحب کے بڑے صاحبزادے شیخ عبدالعزیزؒ کے فرزند ہیں۔ شیخ فریدالدین کی ابتدائی اصلاح و تربیت میں ان کے جدّ صوفی حمیدالدین ناگوریؒ کا بھی اثر تھا، مولانا عبدالحیٔ تحریر فرماتے ہیں:

"ان کی تصانیف میں کتاب سرور الصدور ہے، اپنے جدّ کے حالات پر جنھیں اپنی کم سنی میں دیکھا تھا۔" [۱۹]

مندرجہ بالا شواہد کی روشنی میں یہ ثابت ہوجاتا ہے کہ سرور الصدور کے اصل مرتب شیخ فریدالدین محمود ہی ہیں، جو شیخ فریدالدین ایک عالم اور صاحبِ ذوق انسان ہونے کے ساتھ ساتھ عربی، فارسی اور ہندی زبانوں پر اچھی دسترس رکھتے تھے، سرور الصدور میں موجود ان کے اشعار اس کا واضح ثبوت ہیں۔ شیخ فریدالدین محمود محمد بن تغلق کے عہد میں ناگور سے دہلی آئے اور یہیں تقریباً سو برس کی عمر میں انتقال فرمایا، ان کا مزار خواجہ قطب الدین بختیار کاکیؒ کے مزار کے قریب واقع ہے۔

صوفی حمیدالدین ناگوریؒ کے ملفوظات سرور الصدور کی ایک بڑی خوبی یہ ہے کہ ان کے مطالعے سے قرونِ وسطیٰ کی دینی، سیاسی اور سماجی زندگی کے بہت سے اہم گوشے سامنے آجاتے ہیں، نیز ان میں اس وقت کی بعض اہم شخصیات کے بارے میں ایسی قیمتی معلومات درج ہیں جو کسی دوسری جگہ نہیں پائی جاتیں، مثلاً شمس الدین التمش، قاضی منہاج السراج، نجیب الدین بخشی، حسام درویش اور قاضی حمیدالدین ناگوریؒ وغیرہ کا ذکر بہت اچھے پیرائے میں کیا گیا ہے، یہ سبھی حضرات صوفی حمیدالدینؒ کے ہمعصر ہیں، ان کے بارے میں صوفی صاحب کی رائے بڑی اہمیت کی حامل ہے۔

سرور الصدور کے مطالعے سے اس وقت کے مسلمانوں کی تعلیمی سرگرمیوں اور علمی فضا کے بارے میں بھی اہم معلومات حاصل ہوتی ہیں۔ بقول پروفیسر خلیق احمد نظامی سرور الصدور اپنے زمانے کے مذہبی خیالات اور رجحانات کا قابلِ اعتماد مرقع ہے۔[۲۰]

حقیقت یہ ہے کہ سرور الصدور صوفی حمید الدین ناگوریؒ کی متصوفانہ زندگی کے قواعد، معارف اور لطائف کو جاننے اور سمجھنے کا بہترین ذریعہ ہے، گویا اگر یہ کہا جائے کہ سرور الصدور سلسلۂ چشتیہ کی تعلیمات کا مُرقع ہے تو شاید غلط نہ ہوگا۔

سلطان التارکین صوفی حمید الدین ناگوریؒ نے ۲۹ ربیع الثانی ۶۷۳ھ مطابق ۱۲۷۴ء کو ناگور میں وفات پائی اور وہیں ان کا مدفن ہے۔ ▲▲

حواشی

[۱] عبدالحق محدث دہلوی، اخبار الاخیار، مطبع مجتبائی دہلی، ۱۳۳۲ھ، صفحہ ۲۹

[۲] داراشکوہ، سفینۃ الاولیاء، صابری بک ڈپو، مطبوعہ دیوبند، ۲۰۰۰ء، صفحہ ۱۱۹

[۳] غیرعرب

[۴] سرور الصدور، مخطوطہ مولانا آزاد لائبریری، علی گڑھ، فارسی تصوف ۱۲۱/۱۹۱

[۵] ایضاً

[۶] غوثی، گلزارِ ابرار اردو ترجمہ اذکارِ ابرار، مطبوعہ آگرہ ۱۳۲۶ھ، صفحہ ۳۵-۳۶

[۷] رحمان علی، تذکرۂ علمائے ہند، مطبع نول کشور لکھنؤ، ۱۹۱۴ء، صفحہ ۵۳

[۸] اخبار الاخیار، صفحہ ۳۰ تا ۳۵

[۹] مولانا جامی، سیر العارفین (اردو مترجم ایوب قادری)، مطبوعہ لاہور، ۱۹۸۹ء، صفحہ ۱۵

[۱۰] میرخورد، سیر الاولیاء (اردو مترجم اعجاز الحق قدوسی)، مطبوعہ لاہور، ۱۹۸۶ء، صفحہ ۲۸۱

[۱۱] سیر الاولیاء، صفحہ ۲۸۱

[۱۲] سیر العارفین، صفحہ ۱۵

[۱۳] ایضاً

[۱۴] سیر الاولیاء، صفحہ ۲۸۲

[۱۵] ایضاً (بقیہ صفحہ ۱۷ پر)

محمد افضل اصلاحی

کتبِ سماوی کا مطالعہ
اور
امام فراہیؒ کا نقطۂ نظر

قرآن مجید خدا کی کتاب ہے۔ وہ ایک واسطہ ہے جس کے ذریعے بندہ اپنے رب سے ہمکلام ہوتا ہے، وہ دنیا میں خدا کا خصوصی نمایندہ ہے، وہ ان لوگوں کا سہارا ہے جو اس کو حرز جاں بناتے ہیں اور جو شخص قرآن مجید سے جتنا تعلق رکھے گا قرآن اس کو اسی قدر خدا سے قریب کرے گا، قرآن سے تعلق قائم کرنا خدا سے تعلق قائم کرنے کا مظہر ہے، آدمی کو جتنا قرآن سے لگاؤ ہوگا خدا سے بھی اسی قدر لگاؤ ہوگا۔ اگر قرآن اس کے لیے محبوب ترین کتاب ہے تو خدا اس کے نزدیک محبوب ترین ہستی ہے، قرآن مجید سے براہ راست دل چسپی اور شغف کے نتیجے میں ہی آدمی اس کے حقیقی برکات وفیوض سے بہرہ ور ہو سکتا ہے۔ وقت کے عالم اور مفسر کی زبان سے قرآن کے مضامین کو سن کر ایک شخص اس کے تبحر علمی کا ضرور معترف ہو سکتا ہے مگر قرآن سے واقعی دل چسپی اور اس کے فوائد اس کو حاصل نہیں ہو سکتے ہیں، قرآن سے دل چسپی اور رغبت اس کو اسی صورت میں حاصل ہوگی جب وہ اس کا مطالعہ خود کرے گا اور اس کے اسرار و رموز پر کھلے دل سے غور و فکر کرے گا۔ اس غور و تدبر کی صورت میں بھی وہ اسی وقت قرآن کے حقیقی منشاء و مقصود کو پا سکے گا جب وہ خالی الذہن، ہر طرح کے فکر و خیال

جناب محمد افضل اصلاحی، ۲۹۳۵، بارہ دری، بلیماران، دہلی ۱۱۰۰۰۶

اور گروہی عصبیت سے دور ہوکر غور کرے گا، اگر کسی فکر وخیال کے ساتھ قرآن پر نظر ڈالے گا تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ وہ اپنی منشار کے مطابق قرآن کی تفسیر کرے گا اور اس سے وہی مفاہیم ومطالب اخذ کرے گا جس سے اس کے فکر وخیال کی تائید ہوگی، اس طرح وہ قرآن کے نظم کو درہم برہم کر دے گا، اس کے حسن کو داغدار، اس کی بلاغت کو تارتار اور اس کی تاثیر کو بے کیف کر دے گا اور وہ خود بھی قرآن میں بے ربطی، بے کیفی اور عدم دلکشی کا احساس کرے گا، نتیجتاً اسے قرآن سے کچھ نہ حاصل ہو سکے گا اور اس اتھاہ سمندر سے جس میں لعل وگوہر بکھرے پڑے ہیں فقط خزف ریزے ہی اس کے حصے میں آئیں گے، ایسے شخص کی مثال حدیث شریف میں اس طرح آئی ہے :

قال انما مثل صاحب القرآن کمثل الابل المعلقة ان عاهد علیها امسکها وان اطلقها ذهبت[1]

نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "اہل قرآن کی مثال اس آزاد اونٹ کی طرح ہے اگر اس نے اس کی صحیح نگہداشت کی تو اس کو روک لیا اور اگر اس کو چھوڑ دیا تو وہ بھاگ گیا۔"

قرآن مجید سمجھنے کا طریقہ یہ ہے کہ پہلے عربی زبان ولغت پر عبور حاصل کیا جائے، احادیث اور قدیم قوموں کی تاریخ سے واقفیت حاصل کی جائے اس کے بعد قرآن کے سیاق وسباق، مماثل آیات اور زبان کے اسالیب کی روشنی میں غور وفکر کیا جائے، جزئیات وتفصیلات کے سلسلے میں احادیث صحیحہ، قوموں کی ثابت شدہ تاریخ اور صحف سماوی سے مدد لی جائے، اس وقت ہماری گفتگو کا اصل موضوع صحف سماوی ہے۔ فہم قرآن میں صحف سماوی کی اہمیت کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ خود قرآن بار بار ان کا حوالہ دیتا ہے۔ مثلاً فرمایا گیا :

ام لم ینبأ بما فی صحف موسیٰ وابراهیم الذی وفی۔ النجم ۳۷۔۳۶

کیا اسے ان باتوں کی کوئی خبر نہیں پہنچی جو موسیٰ کے صحیفوں اور اس ابراہیم کے صحیفوں میں بیان ہوئی ہیں جس نے وفا کا حق ادا کر دیا۔

ولقد کتبنا فی الزبور من بعد الذکران الارض یرثھا عبادی الصالحون

الانبیاء ۱۰۵

اور زبور میں نصیحت کے بعد یہ لکھ چکے ہیں، زمین کے وارث ہمارے نیک بندے ہوں گے۔

ان ھذا لفی الصحف الاولیٰ صحف ابراھیم وموسیٰ۔ الاعلیٰ ۱۹-۱۸

یہی بات پہلے آئے ہوئے صحیفوں میں بھی کہی گئی تھی، ابراہیم اور موسیٰ کے صحیفوں میں۔

اشارتاً قرآن اہل کتاب کی کتابوں کو پڑھنے کی تعلیم دیتا ہے۔ ان سے اچھی گفتگو کرنے اور ان کی تمام اچھی باتوں کو اخذ کرنے کی بھی تعلیم دیتا ہے۔

قرآن مجید کی اس دلنواز تعلیم کے بعد احادیثِ رسول پر ایک طائرانہ نظر ڈالتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی کتب سماوی اور اہل کتاب کے تعلق سے مسلمانوں کو بڑی عادلانہ اور متوازن تعلیم دی ہے۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لاتصدقوا اھل الکتاب ولاتکذبوھم

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اہل کتاب کی نہ تصدیق کرو اور نہ تکذیب۔

اس کا واضح مطلب یہ ہے کہ کتب مقدسہ کی وہ روایات جن کی تصدیق یا تکذیب قرآن اور حدیث سے نہیں ہوتی اس کے باب میں ہم کو توقف کرنا چاہیے، جس کی تصدیق قرآن اور حدیث سے ہوجائے تو اس سے استفادہ کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے اور جس کی تکذیب ہوجائے اس کو بالکل چھوڑ دینا چاہیے۔

اس تفصیل سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ صحف سماوی سے آنکھ بند کرکے استفادہ نہیں کیا جاسکتا، کیوں کہ اہلِ باطل نے اس میں بہت کچھ اپنی طرف سے شامل کردیا ہے اور الفاظ اور جملوں کی ترتیب میں حسب منشا الٹ پھیر کردیا ہے تاہم اس کے باوجود اس میں بہت سے حقائق وتعارف محفوظ رہ گئے ہیں اور اس تحریف کے باوجود بہت سے ایسے نشانات وشواہد اہل تحریف کی دست درازیوں سے بچ گئے ہیں جو نہ صرف حقیقت کا پتہ دیتے ہیں بلکہ محرفین کی قلعی

کھول دیتے ہیں۔ اس لیے صحف سماوی پر تدبّر اور تفکّر کے ساتھ گہری اور عمیق نظر ڈالنے سے بہت سے ایسے رموز و حقائق ہاتھ آسکتے ہیں جن سے قرآن کے بیانات کی تصدیق اور اس کے مجمل اور تشریح طلب امور کی وضاحت مزید ہوسکتی ہے۔ پھر یہ بھی حقیقت ہے کہ توریت و انجیل کی اصل زبان عبرانی ہے۔ عبرانی اور عربی دونوں زبانوں کا ماخذ ایک ہے اس لیے ان دونوں زبانوں کے الفاظ و اسالیب میں کافی مشابہت و مماثلت پائی جاتی ہے۔ یہ بات بھی تقریباً مسلّم ہے کہ جب کوئی زبان کسی دوسری زبان سے ہم آہنگ و ہمرنگ ہو تو وہ دونوں ایک دوسرے کے سمجھنے میں معاون و ممد ثابت ہوتی ہیں اسی طرح یہ بھی حقیقت ہے کہ توریت و انجیل اور دوسرے آسمانی صحیفے اور قرآن مجید کی ہدایات و تعلیمات منجانب اللہ اور بنیادی اور کلی امور میں یکساں ہیں۔ اس لیے احتیاط و تدبّر کے ساتھ قرآن فہمی میں صحف سماوی سے استفادہ کرنا اور ان سے مدد لینا مفید اور بہت سے قرآنی اسرار و غوامض کے حل و انکشاف کا موجب بھی ہوگا۔

اسی بنیاد پر علماء و مفسرین نے قرآن کے بہت سے الفاظ و بیانات کے سمجھنے میں آسمانی کتابوں سے مدد لی ہے اور مفید مطالب و مفاہیم تک پہنچنے کی کوشش کی ہے۔ اس ضمن میں مولانا حمید الدین فراہی کا نام قابلِ ذکر ہے، انھوں نے اپنی جملہ تحقیق و تفتیش اور غور و فکر کا مرکز قرآن مجید کو بتایا اور اپنے بعد قرآنی علوم و معارف کا زبردست ذخیرہ چھوڑا، انھوں نے جملہ اسلامی علوم و فنون کو قرآن کی روشنی میں دیکھا اور اس کی روشنی میں ان کی تطہیر و تجدید کا مہتم بالشان کارنامہ انجام دیا، جسے وہ اگرچہ پایۂ تکمیل تک نہیں پہنچا سکے تاہم جس حالت میں بھی ہے وہ علم و حکمت کا بیش بہا گنجینہ اور قرآن کے طالب علم کے لیے مثل آفتاب و ماہتاب ہے، اس ضمن میں ان کی وہ کاوش بڑی اہمیت کی حامل اور بڑی گرانقدر ہے جو کتب مقدسہ سے اخذ و استنباط اور ان کے ذریعے قرآنی حقائق و واقعات کی تفسیر اور تفصیل کے سلسلے میں انجام دی ہے اور جس کے ذریعے اہل کتاب پر قرآن کے حق میں حجت قائم کر دی ہے۔

کتب سماویہ کے متعلق چند اصول

قرآن مجید کی حیثیت آفتاب کی ہے جس کے طلوع ہونے کے بعد ستاروں کی روشنی کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی، قرآن مجید ام الکتاب ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ بقیہ ساری

کتب مقدسہ اور احادیث میں جہاں کہیں اختلاف و نزاع پیدا ہوا وہاں وہ ثالث کا رول ادا کرے گی لیکن اگر کوئی شخص براہ راست کتب سابقہ پر غور کرنا چاہے تو اس کے لیے درج ذیل اصول کا جاننا ضروری ہے — مولانا فراہیؒ فرماتے ہیں :

۱۔ واما الکتب السابقة فجلها فی العبرانیة وهی ضو لغة العرب فهی اشبه بها ثم بین الکتب السابقة والقرآن مشارکة فی المضمون[۳]

اور تمام کتب سابقہ عبرانی زبان میں ہیں اور عبرانی زبان عربی زبان کی سگی بہن ہے جس کی وجہ سے دونوں میں کافی مشابہت اور مماثلت ہے۔ پھر قرآنی تعلیمات اور صحف سماوی کی تعلیمات میں بہت زیادہ مشارکت ہے۔

۲۔ جو باتیں یہود کے اغراض و مقاصد کے موافق پڑتی ہیں ان پر ہرگز اعتبار نہ کیا جائے۔

۳۔ تحریف کرنے والے بعض اوقات اِدھر اُدھر کی تبدیلیاں کر کے حق و باطل کے ساتھ گڈمڈ تو کر دیتے ہیں لیکن حق کے تمام نشان مٹانے سے قاصر رہ جاتے ہیں۔ بس نص کے اشارات کی روشنی میں انھیں نشانات کو پکڑنا چاہیے اور ان چیزوں کو اختیار کرنا چاہیے جو بظاہر ان کی تحریف سے محفوظ نظر آتی ہیں۔

۴۔ ہر ٹھیک بات کی یہ خصوصیت ہے کہ وہ اپنے اردگرد حقائق کا ایک حصار رکھتی ہے، جھوٹ کو یہ حیثیت حاصل نہیں ہے۔ بس آیات و روایات کی تطبیق اور واقعہ کے اجزاء و متعلقات کو جمع کر کے آسانی سے معلوم کیا جا سکتا ہے کہ حق کیا ہے؟

۵۔ قوموں کے وہ حالات و معاملات جو اب سائنٹیفک تحقیقات کی روشنی میں آ گئے ہیں وہ بھی اس تحقیق کی راہ میں آدمی کی رہنمائی کرتے ہیں۔[۴]

ہو سکتا ہے کسی ذہن میں یہ سوال پیدا ہو کہ جب کتب سماویہ غیر محفوظ ہیں تو پھر کس طرح ایک محفوظ کتاب کی تفسیر و تاویل ایک غیر محفوظ کتاب سے کر سکتے ہیں — مولانا اس سوال کا جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں :

"یہ شبہہ بالکل بجا ہے۔ لیکن ہم یہ بات نہیں کہتے۔ ہمارا کہنا یہ ہے کہ پہلے قرآن کو خود قرآن اور عربی زبان کی مدد سے سمجھنا چاہیے۔ پھر اگر کتب مقدسہ میں کوئی ایسی بات ملے جو

معنیٰ اور اسلوب کے اعتبار سے قرآن سے ملتی جلتی یا اس سے واضح تعلق رکھتی ہوئی نظر آئے تو دونوں باتوں پر تدبّر اور دونوں کے اسلوبوں کے تقابل سے قرآن کی بلاغت واضح نیز مختلف معانی میں سے ہم جس مفہوم کو ترجیح دیں گے اس تائید مزید سے اس پر ہمارا اعتماد مضبوط ہوگا۔[۵]

ان اصولوں کی روشنی میں اگر کوئی شخص کتب سابقہ کا مطالعہ کرے گا تو معلوم ہوگا کہ قرآن مجید ان تمام چیزوں سے بلند و بالا ہے کہ وہ یہود اور ان کی تحریف شدہ کتابوں کو اپنا مرکز و محور بنائے بلکہ وہ کتب سابقہ اور یہود کے ذہنی تخیلات کی اصلاح کرنے والا اور ان کی نقاب پوش کتابوں کی نقاب کشائی کرنے والا ہے۔

مولانا فراہیؒ اور کتب سماویہ سے ان کی تفسیر

مولانا فراہیؒ کے علمی خزانے میں جو کچھ کتب مقدسہ کے تعلق سے فکرِ فراہی کے علمبرداروں کو ملا ہے وہ اپنی جگہ بہت گراں مایہ ہے۔ مولانا فراہیؒ نے قرآنی آیات کی تفسیر جو آسمانی صحیفوں سے کی ہے وہ بہت ہی محکم اور مدلل ہے، کتب سماوی کے تعلق سے انھوں نے دو کتابیں بھی سپردِ قلم کی ہیں: "الاکلیل فی شرح الانجیل" اس میں مولانا نے انجیل کے ان الفاظ اور عبارتوں کی شرح کی ہے جن کی نصاریٰ نے خاص طور سے تحریف کی ہے۔ لیکن افسوس ہے کہ اس کی تکمیل نہ کر سکے۔ مگر ناقص شکل میں بھی وہ عنقا ہے۔

دوسری کتاب: "الرای الصحیح فی من ھو الذبیح" اس کتاب میں مولانا نے قربانی کی حقیقت اور اسلام میں اس کی اہمیت پر بحث کی ہے پھر قرآن مجید اور تورات کے محکم دلائل سے اہل کتاب کے دعویٰ کے برخلاف نہایت تفصیل کے ساتھ یہ ثابت کیا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے جس بیٹے کی قربانی کی وہ حضرت اسمٰعیل ہیں نہ کہ حضرت اسحاق۔ اس کتاب کا اُردو ترجمہ مولانا امین احسن اصلاحی کے قلم سے ہو چکا ہے۔

اور نظام القرآن وتاویل الفرقان بالفرقان میں مولانا نے سورۂ فاتحہ کا نصاریٰ کی دعا سے تقابل، اقوام بائیدہ کی تباہی میں ہواؤں کے اثر اور قرآن مجید کے تاریخی مقامات کی تحقیق میں صحف سماویہ سے جو استدلال کیا ہے اس نے مولانا کو صفِ عام سے الگ ایک ممتاز

مقام عطا کیا ہے، اس لیے ہم یہاں صرف انہی تینوں کے متعلق بحث کریں گے

(۱) سورۂ فاتحہ کے بارے میں حدیث میں وارد ہے کہ ایسی کوئی سورہ نہ توریت میں اور نہ انجیل میں ہے۔

ان رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نادی ابی ابن کعب وھو یصلی فلما فرغ من صلاتہ لحقہ فوضع رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم یدہ علی یدہ وھو یرید ان یخرج من باب المسجد فقال انی لارجوان لاتخرج من المسجد حتی تعلم سورۃ ما انزل فی التورات ولا فی الانجیل ولا فی القرآن مثلھا قال ابی فجعلت ابطی فی المشی رجاء ذلک ثم قلت یا رسول اللہ السورۃ التی وعدتنی فقال کیف تقرا اذا افتتحت الصلاۃ قال فقرأت علیہ الحمد للہ رب العلمین حتی اتیت علی آخرھا فقال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ھی ھذہ السورۃ وھی السبع المثانی والقرآن العظیم الذی اعطیت[۵]

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابی بن کعب کو آواز دی درانحالیکہ وہ نماز پڑھ رہے تھے جب وہ اپنی نماز پڑھ کر فارغ ہوئے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ہاتھ کو ان کے ہاتھ پر رکھا اور وہ مسجد سے نکلنا چاہتے تھے تو فرمایا میں یہ چاہتا ہوں کہ تم مسجد سے باہر نہ جاؤ جب تک کہ اس سورہ کو نہ جان لو جس کے مثل سورہ قرآن میں نہ نازل ہوئی اور نہ توریت وانجیل میں۔ ابی بن کعب فرماتے ہیں کہ میں اس کی امید میں آہستہ آہستہ چلنے لگا پھر میں نے عرض کیا اے اللہ کے رسول وہ سورہ بتادیں جس کا آپ نے مجھ سے وعدہ کیا ہے۔ کہا جب تم نماز شروع کرتے ہو تو کیا پڑھتے ہو؟ ابی ابن کعب نے کہا کہ میں نے پوری الحمد للہ رب العالمین کی قرات کرڈالی۔ اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب دیا یہی وہ سورہ ہے اور سبع مثانی اور قرآن عظیم ہے جو عطا کیا گیا ہے۔

ایک حدیث قدسی ہے جس کے راوی حضرت ابوہریرہ ہیں:

قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول قال اللہ قسمت الصلاۃ بینی وبین عبدی نصفین ولعبدی ماسأل فاذا قال العبد الحمد للہ رب العلمین قال اللہ تعالیٰ حمدنی عبدی واذا قال الرحمن الرحیم قال اللہ اثنی علی عبدی فاذا قال مالک یوم الدین قال مجدنی عبدی وقال مرۃ فوض الی عبدی فاذا قال ایاک نعبد وایاک نستعین قال ھذا بینی وبین عبدی ولعبدی ماسأل فاذا قال اھدنا الصراط المستقیم صراط الذین انعمت علیھم غیر المغضوب علیھم ولا الضالین قال ھذا لعبدی ولعبدی ماسأل[۱]

انھوں نے کہا میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ کہتے ہوئے سنا: اللہ تعالیٰ فرماتا ہے میں نے نماز کو اپنے اور اپنے بندوں کے درمیان دو حصوں میں تقسیم کر دیا ہے، میرے بندے کو وہ سب کچھ دیا گیا جو اس نے چاہا۔ جب بندہ الحمد للہ رب العالمین کہتا ہے تو اللہ فرماتا ہے میرے بندے نے میرا شکر ادا کیا اور الرحمٰن الرحیم کہتا ہے تو اللہ کہتا ہے میرے بندے نے میری تعریف کی، جب وہ مالک یوم الدین کہتا ہے تو وہ کہتا ہے میرے بندے نے میری بزرگی بیان کی اور میرے بندے نے اپنے آپ کو میرے حوالے کر دیا جب بندہ ایاک نعبد و ایاک نستعین کہتا ہے وہ فرماتا ہے یہ چیز میرے اور میرے بندے کے درمیان مشترک ہے جب وہ اہدنا الصراط المستقیم صراط الذین انعمت علیہم غیر المغضوب علیہم ولا الضالین کہتا ہے تو فرماتا ہے یہ میرے بندے کے لیے اور میرے بندے کو وہ سب دیا گیا جس نے اس کا مطالبہ کیا ہے۔

مذکورہ حدیث قدسی کی روشنی میں سورۂ فاتحہ کی فضیلت کا ذکر کرنے کے بعد مولانا فرماتے ہیں کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے بھی اپنے حواریوں کو جو دعا سکھائی ہے اس میں تقریب قریب یہی دُعا مذکور ہے گرچہ نصاریٰ نے اس کے بعض حقیقی معنیٰ کو فراموش کر دیا ہے۔ دُعا کے الفاظ یہ ہیں:

"پھر ایسا ہوا کہ وہ کسی جگہ دُعا کر رہا تھا۔ جب کر چکا تو اس کے شاگردوں میں سے

ایک نے اس سے کہا اے خداوند جیسا یوحنا نے اپنے شاگردوں کو دُعا کرنا سکھایا تھا تو بھی ہمیں سکھا اس نے اُن سے کہا جب دعا کرو تو کہو اے ہمارے آسمانی باپ تیرا نام پاک مانا جائے۔ تیری بادشاہی آئے تیری مرضی زمین میں بھی پوری ہو جس طرح آسمان میں پوری ہوتی ہے ہماری روز کی روٹی ہمیں دیا کر اور ہمارے گناہ معاف کر کیونکہ ہم بھی اپنے ہر قرضدار کو معاف کرتے ہیں اور ہمیں آزمائش میں نہ لا بلکہ ہمیں شر سے نجات دے[۸]"

مذکورہ دعا اور سورۂ فاتحہ کا تقابل مولانا نے اس طرح کیا ہے:

تیرا نام پاک ہے یہ الحمد للہ کی طرح ہے، ہمارے آسمانی باپ "رب العالمین" کے طرز پر ہے، تیری بادشاہی آئے مالک یوم سے مشابہ ہے، ہماری روز کی روٹی ہمیں دیا کر اور ہمارے گناہ معاف کر کیونکہ ہم بھی اپنے ہر قرضدار کو معاف کرتے ہیں۔ اھدنا الصراط المستقیم صراط الذین انعمت علیہم کے اسلوب پر ہے۔ اور ہمیں آزمائش میں نہ لا بلکہ ہمیں شر سے نجات دے غیر المغضوب علیہم والضالین کی جگہ پر ہے[۹]

(۲) قرآن شریف کی جن آیتوں میں ہلاکت شدہ قوموں کا ذکر ہے۔ ان کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کو ہلاک کرنے میں ہواؤں کا بڑا دخل رہا ہے، چنانچہ ہواؤں کے اثرانداز ہونے کا اشارہ قرآن مجید اور توریت دونوں میں کثرت سے ہے مثلاً ایک جگہ قرآن مجید میں ہواؤں کو اللہ کی فوج سے تعبیر کیا گیا:

> وللہ جنود السموات والارض وکان اللہ علیما حکیما۔ الفتح ۴
>
> زمین اور آسمانوں کے لشکر اللہ ہی کے قبضۂ قدرت میں ہیں اور وہ زبردست اور حکیم ہے۔

دوسری جگہ ہے:

> فلما راوہ عارضا مستقبل اودیتھم قالوا ھذا عارض ممطرنا بل ھو ما استعجلتم بہ ریح فیھا عذاب الیم الاحقاف ۲۴
>
> پھر جب انھوں نے اس عذاب کو اپنی وادی کی طرف آتے دیکھا تو کہنے لگے "یہ بادل ہے جو ہم کو سیراب کر دے گا۔ نہیں، بلکہ یہ وہی چیز ہے جس کے لیے تم جلدی مچا رہے

تھے۔ یہ ہوا کا طوفان ہے جس میں دردناک عذاب چلا آرہا ہے۔

تیسری جگہ ہے:

وفی عاد اذ ارسلنا علیھم الریح العقیم   الذاریات : ۴۱

اور "تمھارے لیے نشانی ہے" عاد میں جبکہ ہم نے ان پر ایک بے خبر ہوا بھیج دی۔

اور توریت میں حضرت موسیٰ کی قوم کی تباہی کا تذکرہ اس طرح ملتا ہے:

"پھر موسیٰ نے اپنا ہاتھ سمندر کے اوپر بڑھایا اور خداوند نے رات بھر پوری آندھی چلا کر سمندر کو پیچھے ہٹا کر اسے خشک زمین بنا دیا اور پانی دو حصہ ہو گیا۔"[۱۰]

اور سفر خروج میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کا ترانۂ حمد بھی نقل ہوا ہے،

"تو نے اپنی آندھی کی پھونک ماری تو سمندر نے ان کو چھپا لیا۔"[۱۱]

اور مزید زبور کا حوالہ دیتے ہوئے مولانا فراہی فرماتے ہیں کہ ہوائیں اس کے حکم کی تکمیل کس طرح کرتی ہیں:

"اے اژدھا اور گہرے سمندرو! اے آگ اور اولو! اے برف اور کہر! اے طوفانی ہوا! جو اس کے حکم کی تکمیل کرتی ہیں۔"[۱۲]

آسمانی عذاب میں ہواؤں کے موثر کردار کے پیش نظر مولانا فراہی ابرا خورشرم اور اس کی فوجوں کی تباہی میں بھی ہوا کو ہی اصل قرار دیتے ہیں:

"اللہ تعالیٰ نے قوم لوط کی طرح اصحاب فیل پر بھی تند ہوا کا آسمانی عذاب بھیجا جس نے ان پر ہر طرف سے گرد و غبار کے ساتھ کنکروں اور پتھروں کی بارش کی۔"[۱۳]

(۳) قرآن شریف میں حضرت موسیٰ کو جو پہلی ہدایت دی گئی تھی وہ یہ تھی: "ارسل معنا بنی اسرائیل" اس سے ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام بنی اسرائیل کو دام فرعونیت سے آزاد کر کے کہاں لے جانا چاہتے تھے؛ قرآن مجید میں اس کی وضاحت نہیں ہے۔ البتہ توریت کی عبارت سے یہ مسئلہ کچھ حل ہوتا دکھائی دیتا ہے:

"موسیٰ نے کہا کہ تجھے قربانیوں اور سوختنی قربانیوں کے لیے جانور دینے پڑیں گے تاکہ ہم خداوند اپنے خدا کے آگے قربانی کریں۔ . . . اور جب تک ہم وہاں پہنچ نہ جائیں ہم نہیں جانتے کہ

کو، یا یہ کہ ہم کو خدا کی عبادت کرنی ہوگی۔" [۱۴]

خروج میں ہے:

"تب اس نے رات ہی رات میں موسیٰ اور ہارون کو بلوا کر کہا کہ تم بنی اسرائیل کو لے کر میری قوم کے لوگوں میں سے نکل جاؤ اور جیسا کہتے ہو جا کر خداوند کی عبادت کرو اور اپنے کہنے کے مطابق اپنی بھیڑ بکریاں اور گائے بیل بھی لے جاؤ اور میرے لیے بھی دعا کرنا۔" [۱۵]

اور حضرت موسیٰ کو اللہ نے قربانی کے سلسلے میں جو ہدایت کی تھی وہ یہ ہے:

"ان جانوروں کے پہلے بچے کو میرے لیے خاص کر دینا.... بنی اسرائیل میں خواہ انسان ہو خواہ حیوان پہلوٹھی کے بچے ہوں ان کو میرے لیے مقدس ٹھہرا کیونکہ وہ میرے ہیں۔" [۱۶]

توریت کی مذکورہ عبارتوں کے پیش نظر جس میں قربانی، عبادت اور حیوانوں کے پہلوٹھی کے بچوں کا تذکرہ ہے۔ مولانا کے نزدیک حضرت موسیٰ بنی اسرائیل کو مکہ معظمہ لے جانا چاہتے تھے اس کی وجہ یہ تھی کہ یہی وہ تاریخی مقام ہے جہاں حضرت ابراہیمؑ حضرت اسمٰعیل کو خدا کی جناب میں قربانی کرنا چاہتے تھے۔

اگر کوئی شخص مذکورہ بیانات کی روشنی میں غور کرے تو درج ذیل مباحث سامنے آئیں گے:

الف ۔ قرآن پرانے صحیفوں کی غلطیوں کی تصحیح اور اہل کتاب کے لیے حق معلوم کرنے کی راہ ثابت ہوگا۔

ب ۔ اور اختلاف کی صورت میں قرآن کی طرف رجوع کرنا ہوگا اس لیے کہ وہ محفوظ کتاب ہے۔

ج ۔ متضاد اور مخلوط اسرائیلیات کی حقیقت واضح ہوگی جس سے اسرائیل نواز کی غلطیوں کی اصلاح ہو جائے گی۔

د ۔ اہل کتاب پر یہ حقیقت آشکارا ہو جائے گی کہ قرآن ان کی کتابوں سے اخذ نہیں کرتا ہے بلکہ ان کی غلطیوں اور اوہام و تخیلات کی نقاب کشائی کرتا ہے۔

ہ ۔ قرآن کی ان بہت سی آیتوں کی تاویل میں مدد ملے گی جو درحقیقت توریت کے کسی بیان کی طرح اشارہ کر رہی ہیں۔

ط - کتب سماویہ کی طرف رجوع کرنے سے ایمان میں اضافہ ہوگا۔

ظ - قرآن نے ہم سے وعدہ کیا ہے کہ وہ اہل کتاب پر مشتبہ چیزوں کی حقیقت کی تفصیل بیان کرے گا اس حیثیت سے بھی اطمینانِ قلب ہی نصیب ہوگا۔

ع - اس کو تائید میں پیش کرنے سے اعتماد میں مضبوطی اور پختگی آئے گی۔

ی - آسمانی کتاب پر اور ایمان مضبوط ہوگا۔ ▲▲

حواشی

۱ـ الصحیح المسلم، مسلم بن الحجاج، جلد اول، کتاب فضائل القرآن، صفحہ ۲۶۷، مطبوعہ کلکتہ

۲ـ بخاری، جلد دوم، کتاب الاعتصام، صفحہ ۱۰۹۴، مطبوعہ دیوبند

۳ـ اسالیب القرآن، عبدالحمید الفراہیؒ، صفحہ ۳، مطبوعہ دائرہ حمیدیہ، طبع اول، ۱۳۸۹ھ

۴ـ الرائی الصحیح فی من ہوالذبیح اُردو ترجمہ "ذبیح کون ہے" مولانا امین احسن اصلاح، مطبوعہ دائرہ حمیدیہ مدرسۃ الاصلاح

۵ـ تفسیر نظام القرآن، مولانا فراہی، اُردو ترجمہ مولانا امین احسن اصلاحی، صفحات ۴۶-۴۵ ۱۴۱۱ھ / ۱۹۹۰ء

۶ـ الموطا الامام مالکؒ، صفحہ ۲۸، مطبوعہ اشرفی بکڈپو دیوبند، تاریخ طباعت ندارد

۷ـ مسلم، کتاب الصلاۃ، صفحہ ۱۷۰، مطبوعہ کلکتہ، بدون تاریخ طباعت

۸ـ تفسیر نظام القرآن حوالہ سابق، صفحہ ۸۴

۹ـ ماخوذ از نظام القرآن حوالہ سابق، صفحات ۸۷-۸۶-۸۵۔ اس میں مولانا کے اصول کی روشنی میں اضافہ کیا گیا ہے۔ قارئین سے گذارش ہے کہ اگر کہیں اس میں خامیاں نظر آئیں تو مضمون نگار کی طرف منسوب کردیں اور اگر اچھائیاں نظر آئیں تو اس کو مولانا کی طرف منسوب کردیں۔

۱۰ـ نظام القرآن، حوالہ سابق، صفحہ ۱۳۱ ۱۱ـ ایضاً، صفحہ ۱۳۲ ۱۲ـ ایضاً، صفحہ ۱۳۰

۱۳ـ ایضاً، صفحہ ۳۹۴ ۱۴ـ خروج باب ۱۰، آیت ۲۶-۲۵ ۱۵ـ ایضاً، باب ۱۲، آیت ۳۳-۳۲

۱۶ـ ایضاً، باب ۱۳، آیت ۲۔ اس کا حوالہ مولانا نے نہیں دیا ہے مگر ان کے اصول کی روشنی میں حوالہ دے دیا گیا ہے، جیسا کہ متن میں مولانا کے الفاظ موجود ہیں کہ وہ بنی اسرائیل کو مکہ معظمہ لے جانا چاہتے تھے۔

تبصرہ

تہذیب الاخلاق: تحقیقی و تنقیدی مطالعہ

مصنفہ: نفیس بانو

سنہ اشاعت: ۱۹۹۳ء   قیمت: ۱۲۵ روپے

۱۸۵۷ء کی جنگِ آزادی کی ناکامی نے ہندوستانی تہذیب تمدن کو تہہ وبالا کردیا مغلیہ سلطنت کا چراغ ہمیشہ کے لیے بجھ گیا اور انگریز حکمراں ہوگئے۔ چونکہ مسلمانوں نے اس جنگ میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا تھا اس لیے وہ باغی قرار دیے گئے اور انگریز حکومت نے ہر ممکن کوشش کی کہ وہ ہمیشہ کے لیے نیست و نابود کردیے جائیں۔ ان کو سرکاری نوکریوں سے علیحدہ کردیا گیا اور آمدنی کے تمام ذرائع ان کے لیے بند کردیے گئے۔ اس تاریک دور میں سرسید احمد خاں کی شخصیت اُبھر کر سامنے آئی اور انھوں نے مسلمانوں کو کس مپرسی کے حالات سے نکالنے کی کوشش کی اور ان کے لیے ایک جامع منصوبہ تیار کیا۔ ان کا خیال تھا کہ مسلمانوں کو مغربی تعلیم کی طرف رجوع ہونا چاہیے جس کے بغیر ان کو نہ تو نوکریاں ملیں گی اور نہ وہ ایک باعزت شہری بن سکیں گے۔ ساتھ ہی ساتھ ان کو اپنے دقیانوسی طرزِ فکر کو بھی چھوڑنا ہوگا۔ ان سب کے لیے انھوں نے ایک تحریک چلائی جو علی گڑھ تحریک کے نام سے مشہور ہوئی کیونکہ سرسید نے دہلی چھوڑ کر علی گڑھ کو اپنی تحریک کا مرکز بنایا اور اسی لیے یہ تحریک علی گڑھ تحریک کہلائی۔

سرسید اپنے مشن کی کامیابی میں لگ گئے اور اس کے لیے انھوں نے دو طرفہ کوشش کی۔ انھوں نے ایک طرف تو مسلمانوں کی تعلیمی اور سماجی اصلاح کا

بیڑہ اُٹھایا اور دوسری طرف انگلش حکومت کو بھی یقین دلایا کہ مسلمان غدار نہیں ہیں۔ انھوں نے بڑے نازک دور میں اسباب بغاوت ہند لکھی جس میں یہ ثابت کیا کہ ۱۸۵۷ء کے غدر کے ذمّے دار کسی حد تک خود انگریز تھے۔ عیسائیوں اور مسلمانوں کے درمیان ہم آہنگی پیدا کرنے کے لیے انھوں نے تبیین الکلام اور احکام طعام اہل کتاب لکھی جس میں یہ ثابت کیا کہ مسلمان اور عیسائی کسی طرح ایک دوسرے کے دشمن نہیں ہوسکتے۔ ہندوستانیوں کو انگریزوں کے قریب لانے کے لیے انھوں نے ۱۸۶۴ء میں سائنٹفک سوسائٹی کی بنیا دڈالی تاکہ مشہور انگریزی کتابوں کا ترجمہ اُردو میں کیا جائے اور ہندوستانی، انگریزوں کی زبردست بری اور بحری طاقت اور سائنسی طاقت کا مطالعہ کرسکیں۔ سرسید کا خیال تھا کہ اگر ہندوستانیوں کو انگلستان کی زبردست طاقت کا اندازہ ہوتا تو ۱۸۵۷ء کا حادثہ شاید پیش نہ آتا۔ ۱۸۶۶ء میں انھوں نے علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ جاری کیا تاکہ وہ اپنے مشن کو زیادہ سے زیادہ عوام تک پہنچادیں۔ لیکن ان کی تحریک کا سب سے زبردست آلۂ کار تہذیب الاخلاق تھا جو سرسید نے ولایت کی واپسی پر ۱۸۷۰ء میں جاری کیا۔ اس کا مقصد یہ تھا کہ مسلمانوں میں دقیانوسی اور کورانہ تقلید کو ختم کیا جائے اور ان میں روشن خیالی پیدا ہو۔

تہذیب الاخلاق سرسید کا زبردست کارنامہ تھا۔ اس کا پہلا شمارہ ۲۴ر دسمبر ۱۸۷۰ء کو شائع ہوا اور غالباً سات برس تک چلا۔ کتنے مضامین اس میں چھپے اس میں اختلاف رائے ہے۔ تہذیب الاخلاق کے پہلے پرچے میں اس کے مقاصد بیان کیے ہیں۔ لکھتے ہیں "اس پرچے کے اجرا سے مقصد یہ ہے کہ ہندوستان کے مسلمانوں کو کامل درجے کی سویلزیشن یعنی تہذیب اختیار کرنے پر راغب کیا جائے تاکہ جس حقارت سے سویلزڈ یعنی مہذب قومیں ان کو دیکھتی ہیں وہ رفع ہو اور وہ بھی دنیا میں معزز و مہذب قوم کہلادیں۔"

تہذیب الاخلاق کا دوسرا دور پہلے دور کے تین سال سات ماہ بعد شروع ہوا لیکن زیادہ عرصے جاری نہ رہ سکا اور تیسری مرتبہ غالباً ۱۸۹۳ء میں پھر شروع ہوا اور پھر بند کرنا پڑا اور اس کی وجہ سرسید نے مالی پریشانیاں بیان کی ہیں۔ جتنا اس پر خرچ ہوتا تھا اتنا بھی

نہیں نکل پاتا تھا اور اس لیے اسے روکنا پڑا۔ تہذیب الاخلاق کی چاہے کس قدر مخالفت کی گئی ہو لیکن یہ امر مسلمہ ہے کہ اس سے مسلمانوں میں روشن خیالی پیدا ہوئی۔ وہ انگریزی تعلیم کی طرف راغب ہوئے اور ان میں حسنِ معاشرت اور تہذیب کی ترقی ہوئی۔ سرسید اور ان کے رفقا کے مضامین نے مسلمانوں کو ان کی کمزوریوں سے باخبر کیا۔ انھیں احساس دلایا کہ وہ کیا تھے اور کیا ہو گئے اور انھیں کیسا ہونا چاہیے۔ ان مضامین نے مسلمانوں کے فرسودہ خیالات کو جھنجھوڑ کر رکھ دیا اور انھیں اپنے دقیانوسی رجحانات چھوڑ کر آگے دیکھنے پر مجبور کیا۔

زیرِ نظر مقالہ ایک بڑا تحقیقاتی مطالعہ ہے جس پر مصنف کو اردو میں پی ایچ ڈی کی ڈگری دی گئی ہے۔ مطالعہ تحقیق اور محنت سے بھرپور ہے۔ ایسے مقالے جن میں اتنی محنت کی گئی ہو کم پڑھنے میں آتے ہیں۔ مصنف نے ہر پہلو سے تہذیب الاخلاق پر بحث کی ہے اور اردو زبان کو معیار سے گرنے نہیں دیا۔ اس مقالے نے سرسید کے مطالعے میں ایک خوش آیند باب کا اضافہ کیا ہے۔

ڈاکٹر نفیس بانو نے اپنے پورے مقالے کو چھ ابواب میں تقسیم کیا ہے اور پھر ہر باب کو چھوٹے چھوٹے ذیلی ابواب میں تقسیم کر کے تہذیب الاخلاق کا سماجی، تہذیبی اور سیاسی پس منظر پیش کیا ہے جس سے ان کے مقالے کی خوبصورتی دوچند ہو گئی ہے۔ اس کے بعد انھوں نے سرسید کی اصلاحی مہم اور تعلیمی سرگرمیوں میں تہذیب الاخلاق کے رول کا جائزہ بڑی کاوش اور غیر جانبداری سے کیا ہے اور جو نتائج انھوں نے اخذ کیے ہیں وہ دعوتِ فکر دیتے ہیں۔ اپنے دعوے کے ثبوت میں انھوں نے انگریزی کتابوں کی بھی مدد لی ہے اور ضروری حواشی دیے ہیں جن سے مقالے میں بڑی جان پیدا ہو گئی ہے۔ اس کے مطالعے سے ڈاکٹر نفیس بانو کی علمی لگن کا پتہ چلتا ہے جس کے لیے وہ قابلِ مبارک باد ہیں۔ اگر اردو کے ریسرچ اسکالر اس طرح کے مقالات لکھیں تو اردو میں تحقیق کا میدان اور وسیع ہوگا اور پڑھنے والے زیادہ فیضیاب ہوں گے۔

شان محمد

ڈائرکٹر سرسید اکاڈمی

علی گڑھ مسلم یونیورسٹی

اسلام
اور
عصرِ جدید
(سہ ماہی)

مُدیر:
ڈاکٹر سید جمال الدین

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز
جامعہ ملیہ اسلامیہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

اسلام اور عصرِ جدید

سہ ماہی

جنوری، اپریل، جولائی اور اکتوبر میں شائع ہوتا ہے

جلد: ۲۷ اپریل ۱۹۹۵ء شمارہ: ۲

سالانہ قیمت

ہندوستان کے لیے	ساٹھ روپے	فی شمارہ پندرہ روپے
پاکستان اور بنگلہ دیش کے لیے	اسّی روپے	فی شمارہ بیس روپے

دوسرے ملکوں کے لیے دس امریکی ڈالر یا اس کے مساوی رقم
(غیر ملکوں کا محصول اس کے علاوہ ہوگا)

حیاتی رکنیت: ۵۰۰ روپے
غیر ممالک سے ۱۵۰ ڈالر

طابع و ناشر: ڈاکٹر صغرا مہدی
خوشنویس: ایس۔ ایم۔ مظہر
مطبوعہ: جے۔ کے۔ آفسٹ پرنٹرس، جامع مسجد دہلی۔6

فہرست مضامین

سید جمال الدین

استضعاف و مستضعف
قرآن کی روشنی میں

[اہل بیت ٹرسٹ، دہلی کے زیر اہتمام ۲۱ر جنوری ۱۹۹۵ء کو جامعہ ملّیہ اسلامیہ کے انصاری آڈیٹوریم میں 'یوم مستضعفین' کے موقع پر منعقد ایک سیمنار میں پیش نظر مضمون پیش کیا گیا۔]

آغاز اسلام سے ہی مہدی کا تصوّر اور عقیدہ اسلامی دنیا میں رائج رہا ہے۔ احناف اور صوفیاء کے یہاں امام مہدی کا تصوّر و عقیدہ ایک مسلّم حقیقت ہے۔ البتہ رفتہ رفتہ یہ عقیدہ شیعی فرقے سے مخصوص ہو کر رہ گیا۔ سنّی فرقے نے اسے ترک نہیں کیا لیکن اُن کے علمی اور روحانی حلقوں میں یہ عقیدہ اور تصوّر ماند سا پڑ گیا۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ سنّیوں میں اس عقیدے اور تصوّر کا اظہار اُس سطح پر کیوں نہیں ہوا جس سطح پر شیعہ فرقے میں ہوا یا ہوتا ہے۔

انسائیکلو پیڈیا آف برٹینیکا (جلد ۵، لاڈن، ۱۹۸۶ء) میں آکسفورڈ یونیورسٹی کے دانش ور ڈبلیو۔ میڈ لنگ نے "المہدی" کے زیرِ عنوان بہت محققانہ مقالہ

ڈاکٹر سید جمال الدین، ڈائرکٹر ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملّیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

لکھا ہے۔ اس مقالے کی رو سے حضرت حسّان بن ثابتؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو 'مہدی' کے لقب سے مخاطب کیا ہے اور سلیمان بن صورد نے امام عالی مقام حضرت امام حسین رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو اُن کی شہادت کے بعد 'مہدی بن مہدی' (Mahdi son of Mahdi) کہا۔ اموی خلفاء میں سے بعض نے اپنے کو 'مہدی' کی حیثیت سے پیش کیا۔ عبّاسی خلفاء میں سے بھی بعض نے یہ لقب اختیار کیا۔ شیخ اکبر ابن العربی نے اپنی مشہور تصنیف "الفتوحات المکیّہ" کے باب ۳۶۶ میں امام مہدی کے ظہور سے متعلق صوفی نظریہ پیش کیا جس کے مطابق الحسن کی اولاد میں امام مہدی کا ظہور ہوگا۔ وہ 'ختم الاولیاء' ہوں گے۔ وہ تلوار کے ذریعے اسلامی قانون نافذ کریں گے اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام ان کے وزیر ہوں گے۔ وہ قیاس پر اعتبار نہیں کریں گے بلکہ اجتہاد کریں گے اور فقہا اُن کے مخالف ہوں گے جبکہ صوفیاء اُن کے معاون و مددگار ہوں گے۔ اسلام شاہ سور اور اکبر کے عہد کے مشہور عالم دین مخدوم الملک شیخ عبداللہ سلطان پوری نے اس نظریے میں یہ ترمیم کی کہ امام مہدی اور حضرت عیسیٰؑ دونوں ہی حنفی فقہ کے پابند ہوں گے۔ بعض قدآور محدثین اور صوفیاء کی حمایت کے باوجود سُنّی دنیا میں مہدی کا نظریہ عقائد کا لازمی جزو نہیں بن سکا۔ امام غزالی نے اس نظریے سے بحث کرنے سے گریز کیا۔ اس کی وجہ یہ نہیں تھی کہ اُنھیں اس نظریے سے اختلاف تھا بلکہ مصلحت تھی کہ اگر نظریۂ مہدی کی نشر و اشاعت ہوتی ہے تو سیاسی فتنوں اور تباہ کن تحریکوں کی حوصلہ افزائی ہوگی۔

دنیائے اسلام میں جب سے 'خلافت' کو 'امارت' میں تبدیل کیا گیا نظم حکومت اور تنظیم معاشرہ کے لیے قرآن کے قوانین کی جگہ شہنشاہیت سے متعلق قوانین و ضوابط نے مسلم ریاست اور سیاست پر غلبہ حاصل کر لیا۔ قرآن کے قوانین عدل و مساوات کے قیام پر اصرار کرتے ہیں جب کہ ظلم و استبداد شہنشاہیت کے لازمی جُزو تھے۔ لہٰذا شہنشاہیت سے مغلوب دنیائے اسلام میں امام مہدی کا نظریہ شعوری طور پر نظروں سے اوجھل کر دیا گیا۔ ظلم کی علامت شہنشاہوں کو عدل و انصاف

کی علامت امام مہدی سے خوف محسوس ہوتا رہا ہوگا۔ بعض حکمرانوں نے ضرور جرات کی اور وہ ظالم نہ کہلائیں اس لیے خود ہی مہدی بن بیٹھے لیکن اُن کے اس عمل سے بھی صرف نظریۂ مہدی کی تائید ہوئی لیکن اُن سے بیشتر کے عمل ایسے نہ تھے کہ وہ مہدی کا مقام و رتبہ تو درکنار اس لقب کے وقار ہی کو برقرار رکھ پاتے۔ کیونکہ خواہ سنّی روایت ہو یا اثنا عشریہ کی روایت، ہر روایت میں امام مہدی عدل و انصاف کی علامت ہیں۔ چونکہ تاریخ اسلام کی اب تک کی بیشتر صدیاں شہنشاہیت کے زیر دست رہی ہیں اس لیے نظریۂ مہدی بھی کافی حد تک غیبت میں رہا ہے۔ میرے مقالے کے دائرے میں یہ سوال تو نہیں آتے ہیں کہ امام مہدی کا ظہور کب ہوگا، کہاں ہوگا، وہ کون سی شریعت نافذ کریں گے البتہ میں اس خیال کا اظہار ضرور کروں گا کہ موجودہ دَور میں جہاں ابھی تک پوری طرح مساوات قائم نہیں ہوئی ہے، جہاں بے گناہ لوگوں پر، کمزوروں پر، بچوں پر، بوڑھوں پر، عورتوں پر طرح طرح کے ظلم ہو رہے ہیں۔ نظریۂ مہدی کے ذریعے یہ بار بار بتانا چاہیے کہ اللہ کے نظام عدل میں استضعاف و مستضعف کے حوالے سے ایسے واضح اشارے ملتے ہیں کہ کمزوروں پر جب بھی ظلم ہوا ہے اُن کی دستگیری کے لیے ربِّ ذوالجلال نے وقتاً فوقتاً محافظ مقرر فرمائے ہیں۔

قرآن حکیم میں استضعاف و مستضعف کا ذکر میرے محدود مطالعے کے مطابق گیارہ آیات میں آیا ہے۔ شیعی علما و مفسّرین ان ہی میں سے چند آیات سے امام مہدی کے ظہور کی تائید میں دلیل پیش کرتے ہیں۔

استضعاف و مستضعف اشارے ہیں دبے ہوئے اور کمزور لوگوں کی طرف۔ قرآن میں یہ اشارے اُن لوگوں کی طرف ہیں جو سابقہ انبیاء پر ایمان لائے تھے اور اپنے دَور کے متکبّرین کے مظالم کا نشانہ بنے تھے۔ یہ اشارے اُن مسلمانوں کی طرف ہیں جنھیں کفّار ایذا پہنچا رہے تھے اور جن کی مدافعت کے لیے جہاد کی اہمیت واضح کی گئی۔ یہ اشارے اُن یتیموں، مسکینوں یا عورتوں کی طرف بھی ہیں جو طاقت وروں کی بالادستی کا نشانہ بن سکتے ہیں۔ یہ اشارے اُن دبے ہوئے

لوگوں کی طرف بھی ہیں جن پر اللہ کا فضل ہوا اور جو خوش حال ہوئے۔ ان تمام مواقع پر قرآن ایک طرف ایمان اور دوسری طرف عدل واحسان کے اخلاقی اصولوں کی اہمیت واضح کرتا ہے بمقصد مسلمانوں کی تربیت واصلاح ہے جس سے ایک معتدل ومنظم معاشرے کی بنیاد پڑے اور اسے استحکام حاصل ہو۔ یہاں ہم اُن چند آیات کو پیش کریں گے جن میں استضعاف و مستضعف بالا جہتوں کے سیاق میں سمجھا جاسکتا ہے۔

پہلے سورۃ القصص کی ایک تا چھ آیات تلاوت کیجیے:

(ترجمہ): یہ آیتیں ہیں روشن کتاب کی ہم تم پر پڑھیں موسیٰ اور فرعون کی سچی خبر اُن لوگوں کے لیے جو ایمان رکھتے ہیں' بے شک فرعون نے زمین میں غلبہ پایا تھا اور اس کے لوگوں کو اپنا تابع بنایا ان میں ایک گروہ کو کمزور دیکھتا ان کے بیٹوں کو ذبح کرتا اور ان کی عورتوں کو زندہ رکھتا بے شک وہ فسادی تھا اور ہم چاہتے تھے کہ ان کمزوروں پر احسان فرمائیں اور ان کو پیشوا بنائیں اور ان کے ملک و مال کا اُنھیں کو وارث بنائیں اور انھیں زمین میں قبضہ دیں اور فرعون اور ہامان اور اُن کے لشکروں کو وہی دکھادیں جس کا انھیں اُن کی طرف سے خطرہ ہے۔ (ترجمہ: کنزالایمان' امام احمد رضا خاں)

مولانا امین احسن اصلاحی نے 'تدبّر قرآن' میں ان آیات کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ

فرعون نے "ملک کے باشندوں کو طبقات میں تقسیم کیا اور ان میں سے ایک گروہ کو اس نے بالکل دبا کر اور غلام بنا کر رکھا۔ جب راعی ورعیت سب خدا کی مملوک ہیں تو کسی ملک کے حکمران کے لیے یہ بات جائز نہیں ہوسکتی کہ وہ رعایا کے درمیان کوئی تفریق و امتیاز برتے بلکہ راعی و رعیت سب کے لیے بلا امتیاز ایک ہی قانون

اور ایک ہی نظام عدل و مساوات ہونا چاہیے لیکن فرعون نے بنی
اسرائیل کو تو غلاموں کی حیثیت دے رکھی تھی اور خود خدا بن بیٹھا تھا۔
ساتھ ہی اپنی قوم قبطیوں کو یہ اختیار دے رکھا تھا کہ وہ بنی اسرائیل
سے غلاموں کی طرح کام لیں۔ (تدبّر قرآن، جلد پنجم، صفحہ ۶۵۷)

قانون فطرت ہے کہ ہر فرعون کے لیے ایک موسیٰ پیدا ہو۔ مذکورہ بالا آیات میں صرف تاریخی حقائق ہی نہیں پیش ہوئے ہیں بلکہ اللہ کے قانون کا خاکہ بھی صاف نظر آتا ہے۔ معاشرہ طبقوں میں تقسیم نہیں ہونا چاہیے۔ حکمراں مساوات کے اصول کو اختیار کرے۔ فساد پر آمادہ نہ ہو۔ کمزوروں پر ظلم ہوگا تو اللہ اُن کی نصرت کو آئے گا اور ایسی حکمت کا مظاہرہ کرے گا کہ باوجود زور اور طاقت کے ظالم پسپا ہوگا اور دبے ہوئے، کمزور غالب آئیں گے، فتح و نصرت سے ہمکنار ہوں گے۔ یہ اشارے ماضی کی طرف بھی ہیں اور مستقبل کی طرف بھی۔ ان آیات کی اہمیت کو واضح کرتے ہوئے مولانا احمد یار خاں تفسیر نورالعرفان میں لکھتے ہیں کہ ان سے "یہ بھی معلوم ہوا کہ سچے تاریخی واقعات سننا سُنانا عبادت ہے کہ اس سے تقویٰ حاصل ہوتا ہے۔"

استضعاف و مستضعف کو قرآن کی روشنی میں سمجھنے کے لیے ایک اور جہت کی آیات سورۃ الانفال میں ملاحظہ ہوں۔ ۲۶ تا ۲۸ آیات کی تلاوت کیجیے:

(ترجمہ): جب تم تھوڑے تھے ملک میں دبے ہوئے ڈرتے تھے کہ کہیں لوگ تمھیں اُچک نہ لے جائیں تو اس نے تمھیں جگہ دی اور اپنی مدد سے زور دیا اور ستھری چیزیں تمھیں روزی دیں کہ کہیں تم احسان مانو۔ اے ایمان والو اللہ اور رسول سے دغا نہ کرو اور نہ اپنی امانتوں میں خیانت۔ اور جان رکھو کہ تمھارے مال اور تمھاری اولاد سب فتنہ ہے اور اللہ کے پاس بڑا ثواب ہے۔"

ان آیات کی تفسیر مولانا احمد یار خاں نے اس طرح بیان کی ہے:

"اس میں خطاب مہاجرین مومنین سے ہے، ان کو وہ حال یاد دلایا

جا رہا ہے جو ہجرت سے پہلے تھا۔ اس سے معلوم ہوا کہ اللہ کی نعمتیں
یاد کرنا اور اپنا گذشتہ گزرا ہوا وقت یاد رکھنا اعلیٰ عبادت ہے کہ
اس سے اللہ کے شکر کی توفیق ملتی ہے۔ یعنی تم ڈرتے تھے کہ کفار
ہم کو ہلاک کر دیں یا تم کو مکہ معظمہ سے نکال دیں ... یعنی تم کو مدینہ منورہ
میں جگہ بخشی اور انصار کے مال میں تمھارا حصّہ کیا۔"

ان آیات میں جہاں امانتوں کا ذکر ہے اس کی تفسیر مولانا احمد یار خاں نے اس طرح بیان کی ہے :

"امانت میں مال، راز، عزت و آبرو سب قسم کی امانتیں داخل ہیں یعنی
کسی کا مال نہ مارو، کسی کے خفیہ راز جو تم سے کہے گئے فاش نہ کرو،
ایک دوسرے کو ذلیل نہ کرو۔"

یہ خاص آیت ایک صحابیٔ رسول ابولبابہ کے بارے میں آئی جنھوں نے مدینہ کے یہود بستی قریظہ پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک راز فاش کر دیا تھا۔

ان آیات میں ایک طرف دبے ہوئے لوگوں کا اللہ کی نصرت سے پاک و طاہر روزی کے ذریعے قوی ہونے کی طرف اشارہ ہے اور دوسری طرف تنبیہہ و ہدایت بھی ہے کہ امانت میں خیانت نہ کریں، مال کے طمع یا اولاد کی محبّت میں اپنے دائرے سے قدم باہر نکال کر دوسروں کی حق تلفی نہ کریں۔ کیوں کہ خیانت دوسروں کی حق تلفی ہے۔ اور اللہ کا قانون یہ ہے کہ دوسروں کے حقوق کا احترام کرو۔

ایک اور جہت سورۃ النساء کی آیات ۷۵ تا ۷۶ میں تلاوت کیجیے :

(ترجمہ) : "اور تمھیں کیا ہوا کہ نہ لڑو اللہ کی راہ میں اور کمزور مردوں
اور عورتوں اور بچّوں کے واسطے جو یہ دعا کر رہے ہیں کہ اے ہمارے
رب ہمیں اس بستی سے نکال جس کے لوگ ظالم ہیں اور ہمیں اپنے
پاس سے کوئی حمایتی دے اور ہمیں اپنے پاس سے کوئی مددگار
دے۔ ایمان والے اللہ کی راہ میں لڑتے ہیں اور کفار شیطان کی راہ

میں لڑتے ہیں تو شیطان کے دوستوں سے لڑو، بے شک شیطان کا داؤ کمزور ہے"۔

ان آیات سے معلوم ہوا کہ کمزور عورتوں، مردوں اور بچّوں کے واسطے جہاد کرنا فرض ہے۔ یہاں کمزور مرد و عورت وہ مُسلمان تھے جو مکہ معظمہ سے ہجرت کرنے پر قادر نہ ہوئے، مجبوراً وہاں رہے۔ یہ آیات مُسلمان کو دبے ہوئے لوگوں کی حمایت میں سیاسی و سماجی عمل کی دعوت ہی نہیں دیتیں بلکہ اس عمل کو اُن کے لیے فرض قرار دیتی ہیں۔

سورۃ النساء ہی کی ایک اور آیت (۱۲۷) ایک اور قسم کے کمزور اور دبے ہوئے لوگوں کے حقوق کے تحفّظ کے لیے شرعی حکم نافذ کرتی ہوئی نظر آتی ہے۔

(ترجمہ): "اور تم سے عورتوں کے بارے میں فتویٰ پوچھتے ہیں تم فرما دو کہ اللہ تمھیں ان کا فتویٰ دیتا ہے اور وہ جو تم پر قرآن میں پڑھا جاتا ہے ان یتیم لڑکیوں کے بارے میں کہ تم انھیں نہیں دیتے جو ان کا مقرر ہے اور انھیں نکاح میں بھی لانے سے منہ پھیرتے ہو اور کمزور بچّوں کے بارے میں اور یہ کہ یتیموں کے حق میں انصاف پر قائم رہو اور تم جو بھلائی کرو تو اللہ کو اس کی خبر ہے"۔

اس آیت کا شانِ نزول تفسیر نور العرفان میں اس طرح بیان ہوا ہے:

"عرب میں دستور تھا کہ میّت کی بیوی اور یتیم لڑکیوں کو میراث نہ دیتے تھے۔ نیز اگر یتیم خوبصورت ہوتی تو میّت کے اولیاء تھوڑے مہر پر خود نکاح کر لیتے اور اگر بدصورت اور مال دار ہوتی تو نہ خود اُس سے نکاح کرتے نہ کسی اور سے کرنے دیتے تھے"۔

ان کی تردید میں یہ آیت آئی۔ معلوم ہوا کہ "میراث سے لڑکیوں کو محروم کرنا مشرکین عرب کا دستور ہے اور یہ ظلم عظیم ہے جو توبہ سے بھی معاف نہیں ہو سکتا کیوں کہ یہ حق العبد ہے"۔ ان آیات سے یہ بھی واضح ہوا کہ "واجب حق کے سوا اور بھلائی جو تم یتیموں سے کرو گے اللہ سے ثواب پاؤ گے"۔ یتیموں کے حق میں انصاف

کرنے کا جو حکم اُن آیات میں دیا گیا اُس کی وضاحت کرتے ہوئے مولانا احمد یار خاں لکھتے ہیں کہ "یتیموں کی وراثت کا حصہ پورا دینا، اُن مال کسی بہانے سے ناحق نہ کھانا۔ ان پر ظلم نہ کرنا انھیں اچھی تعلیم و تربیت دینا۔ غرضیکہ اُن سے وہ سلوک کرنا جو اپنی اولاد سے کیا جاتا ہے۔"

استضعاف و مستضعف کے حوالے سے زیرِ گفتگو آیات کے سیاسی، سماجی اور معاشی مضمرات بہت واضح ہیں۔ تاریخِ اسلام کے دورِ شہنشاہیت میں اسی وجہ سے شعوری طور پر نظریۂ مہدی کو سرد خانوں میں مقفل کر دیا گیا۔ مفسرین، محدثین اور فقہاء کے نظریہ مہدی پر متحد ہیں لیکن شہنشاہیت یا امارت اس قدر حاوی ہوئی کہ عقل و دانش بھی اس کے تابع ہو گئی اور چونکہ نظریۂ مہدی ظلم و استبداد کے خلاف مؤثر سیاسی عمل سے جڑا ہوا ہے اس لیے جو ظلم و استبداد پر مبنی سیاسی نظام سے وابستہ تھے۔ مال و دولت اور جاہ و ثروت کے حرص میں سماجی اور معاشی استحصال کُش طریقوں پر عمل پیرا تھے، انھیں اس نظریے سے بڑا خطرہ محسوس ہوا ہوگا۔ جب ہی تو ہم دیکھتے ہیں کہ جب ہندوستان میں سیّد محمد جونپوری کی تحریک کا آغاز ہوا اور اسے فروغ ملا تو سلاطین دہلی اور اُن کے حامی علماء اُن کے سرگرم پیرووں کی تباہی ہلاکت میں مصروف ہو گئے۔ حتیٰ کہ اپنے دورِ حکومت کی ابتدا میں اکبر بھی علماء ہی اس سازش میں شریک ہوا اور صوفیا بھی اپنے کو اس قدر بے بس محسوس کرنے لگے کہ انھوں نے مہدویوں کو بادشاہ یا ریاستی علماء کے غیظ و غضب سے بچانے کی کوشش کرنے سے اپنی مجبوری و معذوری کا اظہار کیا۔ چنانچہ جب فیضی اور ابوالفضل کے والد شیخ مبارک نے شیخ سلیم چشتی سے درخواست کی کہ وہ اکبر بادشاہ سے اُن کے جان و مال کے تحفظ کے لیے سفارش کریں تو شیخ نے معذرت چاہی البتہ یہ ضرور فرمایا کہ وہ ایک رقم دیتے ہیں اور مناسب یہ ہوگا کہ شیخ مبارک ہجرت کر کے گجرات چلے جائیں۔

شیخ علائی اور شیخ نیازی پر جو کچھ بھی جور و ظلم ہوئے اُس سے واضح

ہو جاتا ہے کہ جو اقتدار پر فائز تھے اُنھیں 'مہدویت' سے کس قدر خطرات تھے۔ اسلام شاہ سور کے عہد میں تو فوج کے سپاہ بڑی تعداد میں 'مہدوی' دائرے میں داخل ہو گئے تھے اور بادشاہ کو خطرہ محسوس ہونے لگا تھا' درباری علما نے 'مہدویت' مخالف سرگرمیوں میں بڑھ چڑھ کر حصّہ لیا۔ یہ افسوس کا مقام ہے کہ وہ احکام قرآن و سُنّت سے بخوبی واقف تھے وہی اِن کے نفاذ کے سلسلے میں روڑے اٹکا رہے تھے۔

جب تک ظلم رہے گا مہدی موعود کا انتظار رہے گا اور نظریۂ مہدی ظلم کے خلاف کمزوروں اور دبے ہوئے لوگوں کو ایک مصلح کے زیرِ عَلَم منظم و متحد کرنے کے لیے حوصلہ افزائی کرتا رہے گا۔

سید جعفر رضا بلگرامی

انسانی فلاح کا قرآنی تصوّر

فلاح کے معنی ہیں فرد کی ایسی خوش حالی کہ وہ اپنی بہترین صلاحیتوں کو بروئے کار لاسکے۔ جب تک انسانی سماج سادہ تھا، فرد خود اپنے تئیں آزاد اور سماج فرد کی طرف سے بے فکر تھا۔ لیکن جب سماج پیچیدہ ہوگیا، تو فرد کی خوش حالی خودساختہ نہ رہی۔ اب اس کو محض رسم و رواج یا غیر مستقل اور وقتی انتظام کے رحم و کرم پر نہیں چھوڑا جاسکتا تھا۔ اس لیے اب فرد کی خوش حالی، حکومت کی ذمّے داری اور ریاست کا اعتماد بن گئی۔ اُس وقت سے خود ریاست فلاحی ریاست کہی جانے لگی۔

یہ فلاحی ریاست کئی عبوری دور سے گزری۔ اُس نے فرد کی امداد کا انتظام کیا، اِس کے لیے غیر متوازی تقسیم اور سماجی بدانتظامی کو ٹھیک کیا۔ پھر محسوس کیا کہ اگر پیداوار کی توسیع نہ کی گئی تو غیر متوازی تقسیم ٹھیک کرنے سے کچھ حاصل نہ ہوگا۔ خود پیداوار کی توسیع اُس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ فرد کی اُپج نو کو بحال نہ رکھا جائے اور سماجی ضرورتوں کے مطابق توسیع نہ کی جائے۔ اب یہ سب عمل فلاح کے دائرے میں سمجھے جانے لگے۔ فلاح کے اس نشیب و فراز سے گزر کر انسانی

پروفیسر سید جعفر رضا بلگرامی، شعبۂ سیاسیات، جامعہ ملّیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

ہن اس نتیجے پر پہنچا کہ غربت نا اہلی کا نتیجہ نہیں ہوتی، انحصار پذیری سستی کا پیش خیمہ نہیں ہے۔ محرومی گنہگاری کی سزا نہیں ہے۔ یہ ناکامیاں سماجی بد انتظامی سے پیدا ہوتی ہیں۔ یہ آدم کی وہ غلطی نہیں ہے جس کو ابنِ آدم بھگت رہے ہیں۔ اس لیے غربت، انحصار پذیری، محتاجی، محرومی اور پریشان حالی جیسی بیماریوں کے لیے ایک ڈاکٹر کا نظریہ چاہیے جو علاج کرتا ہے نہ کہ ایک جج کا نظریہ جو مجرم سمجھ کر سزا دیتا ہے۔

انسانی جدوجہد، اپنی تمام کاوشوں سے گزر کر جس نتیجے پر پہنچی، وہی قرآن کی بھی ہدایت ہے۔ یعنی قرآن نے اس سلسلے میں ایک معالج ہی کے نظریے کو پیش کیا ہے۔ قرآن کے اس فلاحی تصور کو سمجھنے سے پہلے تو د قرآن کی اساس کو سمجھنا ضروری ہے۔ قرآن مجید کے دو اہم ستون ہیں: ایک خدا کی وحدانیت، دوسرا انسانوں کا اتحاد مضمر ہے۔ ہم وحدانیت سے ہی اپنا اتحاد پہنچانتے ہیں اور اپنے تحاد ہی سے خدا کی وحدانیت کی شناخت کرتے ہیں۔ اس طرح دونوں لازم و ملزوم ہیں۔ ان حدود میں قرآن یا تو فرد کے متعلق ہے یا بنی نوع انسان سے۔ انسانیت دا آفاقیت کے درمیان، قرآن میں کوئی منزل نہیں ہے۔ یہ تو انسان کی ذہنی کم مائیگی ہے کہ اس نے محض اپنی شناخت قائم کرنے کے لئے بہت سی درمیانی منزلیں ایجاد کرلیں۔ رنگ، نسل، قبیلہ، ذات، عقائد، زبانیں، علاقے، ریاستیں، سمتیں انسان کی پیدا کردہ شناختیں ہیں۔ لیکن انسان اپنی ان شناختی ایجادات کا خود شکار ہو گیا ہے اس لیے کہ اس نے جو بھی شناخت پیدا کی، اسی نوع کی دوسری شناخت مدمقابل آگئی۔ اگر اس نے نسل کو اپنی شناخت بنایا، تو دوسری نسل اس کے مقابل آگئی۔ کسی عقیدے کو اپنی شناخت بنایا، تو دوسرا عقیدہ مدمقابل آگیا۔ ایک سمت کو اپنی شناخت قرار دیا، تو دوسری سمت کے باشندے پہلی سمت کے رہنے والوں کے حریف بن گئے۔ غرض کہ انسان نے خود ساختہ شناختوں کی بنیاد پر جوں جوں اتحاد قائم کرنا چاہا مدمقابل کی شناخت نے

چیلنج بن کر بنی نوع انسان کے اتحاد ہی پر ضرب کاری لگائی۔ اس تقسیم کارانہ ذہنیت نے خود سماج کو مالک و نوکر، بے روزگار و باروزگار، غریب و دولتمند، با اقتدار و بے اقتدار، شہری و دیہی، کمتر و بہتر طبقوں میں تقسیم کر دیا۔

قرآن مجید انسان کی بنائی ہوئی ان جغرافیائی، سیاسی، سماجی، نظریاتی اور طبقاتی سرحدوں کو تسلیم نہیں کرتا اس لیے کہ یہ سب کی سب دراصل تقسیم کار عناصر ہیں جو تصادم و انتشار کا باعث بنتے ہیں اور جن سے انسانی سالمیت کی توقع بے کار ہے۔ قرآن اعلان کرتا ہے: لا نفرق بين احد منهم ونحن له مسلمون۔ (بقرہ، ۱۳۶) ہم ان میں کوئی فرق نہیں کرتے، صرف تم اپنی ذات کو خدا میں ضم کر دو۔ انسانی ذہن اتنا تو وسیع ہوا ہے کہ کم از کم علمی حیثیت سے اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ یہ ذات پات، رنگ و نسل، قبیلے و علاقے کی عصبیت تنگی ذہن کی دلیل ہے اور گویا جو قرآن کہہ رہا ہے کہ ہم ان میں تفریق نہیں کرتے، تو ہم کو بھی کوئی تفریق نہیں کرنی چاہیئے۔ انسان صرف اسی کو اپنے وسیع النظرف ہونے کی معراج سمجھ بیٹھا ہے اور اپنے آپ کو ترقی پسند کہتا ہے۔ لیکن ابھی انسانی ذہن اس آیت کے دوسرے ٹکڑے تک نہیں پہونچا ہے "تم اپنے آپ کو خدا میں ضم کر دو"۔ اتحاد حاصل ہو جائے گا۔ یہ آفاقی نقطۂ مشترک، جس کو مذہبی زبان میں خدا کہا جاتا ہے۔ انسانی اتحاد کی شرط اوّل ہے۔ محض تقسیم کار عناصر سے انکار کرنا ہی کافی نہیں ہے۔ مثبت طور پر نقطۂ مشترک سے وابستہ ہونے سے ہی انسانی اتحاد حاصل ہو سکتا ہے اور اس مشترک واسطے سے کنارہ کشی ہی دراصل انتشار کا سبب بنتی ہے

یہ قرآن کی وسیع القلبی ہے کہ اس نے محض اس خیال سے ان تقسیم کار عناصر کو کالعدم قرار نہیں دیا کہ اس سے انسان کی اپج نو کے ختم ہو جانے کا اندیشہ ہے لیکن قرآن ان عناصر کو اتنی چھوٹ بھی نہیں دینا چاہتا کہ یہ انتشار و جھگڑے کا سبب بن جائیں۔ قرآن کے نزدیک تو یہ بات قابل غور ہی نہیں ہے کہ انسان کس نسل، قبیلے، ذات، طبقے یا سمت سے تعلق رکھتا ہے وہ مالک ہے یا ملازم، غریب ہے کہ دولتمند قرآن کی ہدایت یہ ہے کہ یہ نجی شناختیں رکھتے ہوئے بھی، اپنے اتحاد کی خاطر اُس

نقطہ سے منسلک رہو جو کہ تمہارا نقطۂ ارتقاء ہے۔ اس کے لیے قرآن انسان کو احساس دلاتا ہے: انا للہ وانا الیہ راجعون تم جس خدا کی طرف سے آئے ہو اسی خدا کی طرف واپس جاؤ گے۔ ہم نے اس فقرے کو، انسانی اتحاد کے لیے ایک بنیادی اصول سمجھنے کے بعد، تہذیبی اظہار خیال کا ایک وسیلہ بنا رکھا ہے۔ ہر مرنے والے کی خبر سن کر ہم رسماً، عادتاً یہ جملہ ادا کر دیا کرتے ہیں اور گویا اس طرح اپنے مذہبی رجحان کا ثبوت دینے پر اکتفا کر لیا کرتے ہیں۔ ہم کبھی یہ غور نہیں کرتے کہ مرنے والے کی روح اس قید و بند سے آزاد ہو کر، نقطۂ مشترک میں توضم ہو ہی جائے گی، چاہے ہم چاہیں یا نہ چاہیں۔ اس فقرے کی اہمیت تو یہ ہے کہ ہم اپنی زندگی میں وہ عقیدت پیدا کریں اور اسی کے مطابق عمل پیراں رہیں جن کی ہم مرنے والے کے لیے تمنا کرتے ہیں۔ مرنے کے بعد روحوں کا اتصال ایک خود کارانہ عمل ہے جس میں ہماری خواہش کو کوئی دخل نہیں ہے۔ لیکن اس فطری طریق اتصال کی مثال کو سامنے رکھ کر قرآن کے اس رہنمائی فقرے کو اپنا اعتماد بنا کر اور اپنی ہستی کا جز و لازم قرار دے کر، اگر ہم اپنے ایجاد کردہ تقسیم کارانہ عناصر سے متاثر ہوئے بغیر، اپنے اعمال کا رُخ شعوری طور پر نقطۂ مشترک کی جانب موڑے رکھیں تو انسانی اتحاد قائم ہو جائے گا۔ یہ روحانی توسط ہی ہماری ایجاد کردہ شناختوں کی بُرائیوں سے ہم کو محفوظ رکھے گا۔ اور مرکز کی طرف ترغیب دیتا رہے گا۔ انسانی اتحاد اسی کا لازمی نتیجہ ہوگا۔

لیکن انسان کو شاید اپنے ذہن پر ضرورت سے زیادہ اعتماد ہے۔ وہ کہتا ہے کہ انسانیت ہی ہماری حقیقت ہے۔ قرآن ٹوکتا ہے کہ روحانیت بھی تمہاری صلاحیت ہے۔ یہاں روحانیت سے مراد ناقابل فہم آسمانی تصور نہیں ہے کہ بلکہ تقسیم کارانہ عناصر سے بلند ہو جانا ہی روحانیت ہے۔ انسان، انسانیت سے تو حقیقت آشنا ہو گیا لیکن روحانیت کی صلاحیت سے اب تک بیگانہ ہے۔ انسان فرق کرتا ہے تاکہ اپنی علیٰحدہ شناخت رکھ سکے، قرآن اس فرق کو تسلیم نہیں کرتا تاکہ انسانی سالمیت برقرار رہ سکے۔ انسان کی تقسیمی و تخصیصی

فطرت قرآن کے آفاقی اور ہمہ گیر تصور کو کیسے سمجھ سکتی ہے۔ لیکن اس نظریۂ کلیت کو سمجھے بغیر، انسانی اتحاد و فلاح کا قرآنی تصور سمجھنا بھی دشوار ہے۔ اس لیے فلاح کے سلسلے میں قرآن کے آفاقی تصور اور انسان کی تخصیصی فطرت کے تضاد کا جاننا ضروری ہے۔

قرآن اعلان کر رہا ہے "للّٰہ ما فی السمٰوات والارض" اس آسمان و زمین کے درمیان جو کچھ ہے وہ سب خدا کی ملکیت ہے۔ لیکن اس زمین پر خدا کے نمایندے کی حیثیت سے انسان ان تمام چیزوں کا محافظ اور امین ہے اور اس اعتبار سے ان اشیا کے تصرف کا اختیار انسان کو ہے، لیکن اصل مالک کی ہدایت کے مطابق اس کی طرف سے تصرف کا جو لائحۂ عمل مقرر کیا گیا ہے وہ کچھ اس طرح ہے سب سے پہلے اپنی فلاح پر خرچ کرو، تب زکوٰۃ ادا کرو۔ اس کے بعد جو کچھ بچے وہ سب خدا کی راہ میں، عوام کی فلاح پر خرچ کرو۔

قرآن کے اس آفاقی اعلان کا موازنہ انسان کے تخصیصی رجحان سے کیجیے۔ انسان نے اس زمین کو علاقائی ریاستوں میں تقسیم کر لیا۔ اس پر اقتدارِ اعلیٰ کا نظریہ مسلط کر دیا جس میں کسی دوسری ریاست کو مداخلت کا حق نہیں ہے۔ زمین کے ساتھ وسائل بھی تقسیم ہوئے جس کے تصرف کا اختیار کل صرف اس علاقے کے رہنے والوں کے لیے مخصوص ہو گیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ کہیں وسائل کی فراوانی اور کہیں کمیابی نظر آنے لگی۔ کہیں اناج کی پیداوار اتنی زیادہ کہ وہ سمندروں میں پھینکا جانے لگا اور کہیں اتنی کمی کہ لوگ دانے دانے کو محتاج ہو گئے۔ اب غور کیجیے کہ یہ غربت، بھوک مری، محتاجی و محرومی انسانوں کی پیدا کی ہوئی ہیں یا خدا کی؟ کیا یہ سب نتیجہ قرآن کے ہمہ گیر تصور سے کنارہ کشی اور اپنے تخصیصی نظریہ پر عمل پیرا ہونے کا نہیں ہے؟

بعض کم فہم کہتے ہیں کہ اگر قرآن کی ہدایت پر سختی سے کاربند ہوا بھی جائے تو مکمل مساوات ممکن نہیں ہے اس لیے کہ صلاحیتیں، ترقی کی سطح، زرخیزی و آب و

ہوا جداگانہ ہیں جس کے نتیجے میں طبقاتی فرق لازم ہے۔ قرآن اس امتیاز کو تسلیم کرتا ہے۔ لیکن سورہ نساء کی ۴ سے ۱۰ تک کی آیتوں میں قرآن بہت اہم ہدایت کر رہا ہے۔ اگرچہ یہ آیتیں یتیموں کے لیے مخصوص ہیں۔ لیکن سماجی دستور جیسا درجہ رکھتی ہیں۔ ان کا مجموعی طور پر مطلب کچھ اس طرح ہے: ہر دولتمند محتاط زندگی گزارے اور ہر غریب پُروقار اور با احترام زندگی گزارے۔ ہر دولتمند کی دولت میں غرباء و مساکین کا تسلیم شدہ حق ہے۔

ذرا خیال کیجیے کہ قرآن کی اس خواہش کے مطابق اگر دولت مند محتاط اور غریب باوقار زندگی گزارنے لگیں تو انسان کو کبھی آمریت و استحصال کا ذائقہ نہ چکھنا پڑے اور نہ دُنیا اس طرح تقسیم ہو جیسی کہ آج بالا دستوں اور زیردستوں میں تقسیم ہو کر رہ گئی ہے۔ اس پر بھی غور کیجیے کہ اگر کسی کی دولت میں کسی غریب کا تسلیم شدہ حق مان لیا جائے اور دولت مند اپنی دولت سے کسی غریب کی گرتی ہوئی معیشت کو محتاجی سمجھ کر نہیں بلکہ ایک غریب کا حق سمجھ کر پورا کرے تو نہ دولتمند میں رعونت اور نہ غریب میں گراوٹ و کم ظرفی باقی رہے جو سماجی انتشار کا اصل سبب ہوتا ہے۔ قرآن کا یہ سماجی انصاف فلاحی تصور کی اصل بنیاد ہے۔

قرآن اپنے اس متعین معیار کی جیتی جاگتی علامتوں کی طرف بھی اشارہ کر رہا ہے "یہ وہ لوگ ہیں کہ خدا ان کو جو کچھ دیتا ہے وہ سب کچھ خدا کی راہ میں خرچ کر دیتے ہیں۔ وہ خود غرض نہیں، لالچی نہیں، وہ صرف اپنا پیٹ نہیں بھرتے۔ اس آیت کا مرکزی خیال "جو کچھ" اور "سب کچھ" ہے اس جو کچھ میں سب کچھ آ جاتا ہے علم، شجاعت، دولت، زندگی، اولاد یعنی قرآن کا فلاحی تصور یہ ہے کہ تم صرف زکوٰۃ پر اکتفا نہ کرو۔ ان شخصیتوں کی طرف دیکھو جو سب کچھ راہِ خدا میں نثار کر دیتے ہیں یعنی قرآن آپ کو ترغیب دے رہا ہے کہ علم کی عطا اور شجاعت کا مظاہرہ علی بن کر کرو، مال و دولت کی بخشش حسن بن کر کرو، زندگی و اولاد کی قربانی حسین بن کر دو

کہاں قرآن کی فلاح کا یہ آفاقی تصوّر اور کہاں انسان کی طمع، تصرف (consumarism) اور خود اپنی ذات کے لیے سب کچھ حاصل کرنے کی عادت، قرآن جگہ جگہ پر ایثار، قوت برداشت، سنجیدگی، تعاون اور باہمی تعلقات کو فلاح کی اساس بتلاتا ہے اور اسی لیے اس کی تعلیم دیتا ہے۔ اس کے برخلاف انسان کی طمع اور کنزیومرزم (اصراف) کی فطرت نے ایک غلط نظریہ کو فروغ دیا۔ "دوسروں کو نقصان تک پہنچا کر سب کچھ اپنی ذات کے لیے حاصل کرو"۔ "دوسروں پر خرچ کرنا یا دوسروں کے ساتھ شریک ہونا، اپنا کھو دینا ہے" ذرا سوچیے اس نظریہ کی بنیاد کتنی کھوکھلی ہے۔ دوسرے کے ساتھ شریک ہوئے بغیر اور دوسرے پر اپنا کچھ خرچ کیے بغیر، آپ افزائش نسل تک تو کر نہیں سکتے اور نظریہ یہ پیش کر تے ہیں۔ اسی مثال سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ دوسرے کے ساتھ شریک ہو کر اور دوسرے پر اپنا کچھ خرچ کر کے اگر افزائش نسل ہوتی ہے تو اسی فطری اصول کے مطابق ایثار و تعاون باہمی سے سماج میں افزائش فلاح ہو سکتی ہے۔ اس طرح طلب و طمع کا انسانی نظریہ "استحصالی" ہے جبکہ باہم دگری کا قرآنی نظریہ "فلاحی" ہے۔

قرآنی آیات اور انسانی نظریات کے درمیان ایک خلیج ہے۔ جس سے ایک طرف انسانی کوتاہیوں کا احساس ہوتا ہے اور دوسری طرف قرآنی معیار تک پہنچنے کی ترغیب بھی ملتی ہے۔ یہ قرآنی آیات انسانی فطرت کی اصلاح بھی کرتی ہیں اور ساتھ ہی ایک فلاحی سماج کی ماہیت و ساخت کی تشریح بھی کرتی ہیں۔ لیکن قرآن نے سورۂ بقرۃ کی آیت نمبر ۱۷۷ میں مثبت طور پر انسانی فلاح ایک جامع اسکیم ہے۔

اس آیت میں ہمیں بتایا گیا ہے کہ محض مذہبی رسوم کی ادائیگی ناکافی ہے محض یہ کافی نہیں ہے کہ آپ کا چہرہ ہر وقت پورب و پچھم کی طرف رہے یعنی آپ ہر وقت عبادت ہی میں مشغول رہیں۔ ایک نیک انسان وہ ہے جو خدا

قیامت، فرشتوں، آسمانی کتابوں اور رسولوں پر ایمان رکھتا ہو، ایک نیک انسان وہ ہے جو اپنے رشتے داروں، یتیموں، یسیروں، غرباء، مساکین، حاجت مندوں، مسافروں اور اپاہجوں کی مالی امداد کرے یا ان کی دوسرے طریقوں سے مدد کرے ایک نیک انسان وہ ہے جو غلاموں اور قیدیوں کو رہا کرے، زکوٰۃ دے، وعدہ نبھائے اور غربت و جنگ کی حالت میں صبر کرے۔

سچ پوچھیے تو علم سماجیات کے بنیادی اصول اس میں سموئے ہوئے ہیں۔ ان اصولوں کو تین حصّوں میں بانٹا گیا ہے۔ پہلے حصّے میں کہا گیا ہے کہ جو خدا، رسول، قیامت، فرشتوں اور آسمانی کتابوں پر یقین رکھتا ہو، یہ ایمان کا حِصّہ ہے۔ دوسرے میں کہا گیا ہے جو اپنے رشتہ داروں، غریبوں محتاجوں، یتیموں کی مالی یا کسی دوسرے طریقے سے امداد کرے۔ یہ سوسائٹی کے ڈسپلن کا حِصّہ ہے۔ تیسرے میں کہا گیا ہے جو غلاموں اور قیدیوں کو رہا کرے زکوٰۃ ادا کرے، وعدہ نبھائے اور غربت و جنگ کی حالت میں صبر کرے۔ یہ سیرت و کردار نگاری کا حِصّہ ہے۔ ایمان، ڈسپلن اور کردار کو دلنشیں کر لینے کا مجموعی تاثر، انسانی سماج کی دائمی فلاح کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔

یہ آیت فلسفۂ وحدت پر مبنی ہے یعنی اس کے عناصر متضاد نہیں بلکہ اجزاء کُل کی حیثیت رکھتے ہیں اس لیے کسی جُزو کو اختیار کرنے یا کسی کو چھوڑ دینے کی گنجائش نہیں ہے۔ ایسا کرنے سے اس آیت کی پوری روح مجروح ہو جائے گی، مثال کے طور پر اگر کوئی باایمان دولتمند اپنے عزیز رشتہ داروں کو غربت کی حالت میں برقرار رکھتا ہے اور اپنی دولت سے وقتاً فوقتاً جو بھی امداد کرتا ہے اس کو زکوٰۃ میں شمار کرتا ہے تو ایسا شخص اس آیت کی پہلی اور آخری کڑی پر نگاہ رکھ کر گویا اپنی عاقبت سنبھال رہا ہے لیکن اس آیت کی مجموعی رُوح کے مطابق فلاحی سماج کی تشکیل نہیں کر رہا ہے۔ درمیانی ڈسپلن کے نظر انداز ہو جانے کے نتیجہ میں خیالات و برتاوات کا ایسا عمل اور ردِّ عمل شروع ہو جاتا ہے جو

سماجی امتیاز و انتشار کا سبب بن جاتا ہے۔ اس طرح قرآن کا فلاحی تصوّر ناقابل گرفت ہو جاتا ہے۔ عام طور سے اس درمیانی کڑی کی وہ اہمیت نہیں سمجھی جاتی جس کی وہ دراصل مستحق ہے۔

اس آیت کی سب سے بڑی اہمیت اس کی ترتیب ہے۔ ایک تو روایتی ترتیب ہے کہ پہلا درجہ ایمان کا، دوسرا درجہ ڈسپلن کا اور تیسرا درجہ سیرت وکردار کا۔ اس لیے کہ آیت درجات کی اسی ترتیب کے ساتھ نازل ہوئی ہے۔ چونکہ ایمان کا ذکر سب سے پہلے ہے اس لیے ایمان کو اصل مان لیا گیا اور یہ فرض کر لیا گیا کہ اگر کسی کا ایمان سلامت ہے تو ڈسپلن وکردار خود بخود پیدا ہو جائیں گے گویا ایمان اصل اور ڈسپلن وکردار فروعات ہیں، جو ایمان کا ایک بے ساختہ نتیجہ ہیں۔

اس تجزیہ کے بعد دو نتائج سامنے آتے ہیں، پہلا یہ کہ ایمان، ڈسپلن وکردار سے علیٰحدہ ہو کر، خیالی، انسانی دسترس سے دور ایک آسمانی چیز سمجھا جانے لگا۔ دوسرا یہ کہ چونکہ ایمان کا تعلق فرد سے ہے اور ایمان مذہب کی اساس ہے اس لیے مذہب انفرادی ہو گیا جس میں سماجی مسائل نظر انداز ہونے لگے اس لیے کہ اس تجزیہ کے مطابق، سماجی مسائل فرد سے ہٹ کر کوئی چیز نہیں ہیں۔ خود سماج افراد ہی کا تو مجموعہ ہے اگر فرد ٹھیک ہو گا، سماج خود بخود ٹھیک ہو جائے گا۔ یہ مذہبی تصور، سماجی مسائل کی حقیقتوں سے ٹکراتا ہے اس لیے کہ آج مسائل فرد کی گرفت سے باہر ہیں۔ اس صورت حال کے پیش نظر جب اقلیتیں مطالبات کرتی ہیں اور ان کے پورا نہ ہوسکنے پر ایجی ٹیشن کرتی ہیں تو اسی تجزیہ کی آڑ لے کر آپ سے کہا جاتا ہے کہ مذہب کو سیاست سے الگ رکھیے۔ مذہب تو ایک انفرادی چیز ہے اس کا سماج اور اس کے مسائل سے کیا تعلق۔ جب آج کا سیاست داں مذہب کو انفرادی اور سیاست کو سماجی قرار دے کر کسی طبقے یا فرقے کے جائز مطالبات کو بھی نظر انداز کرنے کا جواز

پیش کرتا ہے (بالخصوص اگر اس کی سیاست اس کی متقاضی ہے) تو آپ کو کیوں برا لگتا ہے، کہنے والے پر تعصب کا گمان کیوں ہوتا ہے۔ یہ خیال کیوں نہیں آتا کہ یہ آپ ہی کا پڑھایا ہوا سبق ہے جو آپ کو یاد دلایا جاتا ہے۔

اس تنقید کے ردّ عمل میں قرآن کی بہت سی آیتیں سامنے لائی جاتی ہیں جن کی بنیاد پر یہ دعویٰ کیا جا سکتا ہے کہ مذہب نے سماج اور اس کے مسائل پر بھی کافی زور دیا ہے اس سے کسے انکار ہو سکتا ہے۔ اصل بات تو یہ ہے کہ یہ پہلو التوا میں ہے۔ غالب طور پر مذہب انفرادی رہی سمجھا جاتا ہے فرد ٹھیک ہو گیا تو سماج خود بخود ٹھیک ہو جائے گا۔ پاکستان میں ہر فرد دولتمند و خوشحال ہے۔ لیکن فرد کی خوش حالی سے سماج خوشحال نہیں ہوا، جیسا کہ اس تجزیہ کے مطابق ہونا چاہیے تھا۔ کیا ہم نہیں دیکھتے کہ پاکستانی سماج، انفرادی خوش حالی کے باوجود اخلاقی طور پر انحطاط پذیر ہے۔

روایتی تجزیہ سے ہٹ کر اس آیت کا ایک دوسرا تجزیہ بھی ہو سکتا ہے۔ اس میں ایمان ایک سرے پر، کردار دوسرے سرے پر اور منظم ڈسپلن مرکزی حیثیت رکھتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ڈسپلن بیچ کی کڑی ہے جس سے ایمان اور کردار جڑے ہوئے ہیں۔ اگر اتفاق سے یہ درمیانی کڑی 'ڈسپلن' ٹوٹ جائے تو نہ ہی ایمان اور نہ کردار اپنی توانائی برقرار رکھ سکیں گے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ سماج کے ڈسپلن سے منسلک رہ کر ہی ایمان و کردار اپنی توانائی حاصل کرتے ہیں۔ اس تجزیہ میں ایمان سمجھنے اور برتنے کے لائق رہتا ہے، یہ محض انفرادی بھی نہیں رہتا اس لیے اقلیتوں کے مطالبات کو یہ کہہ کر نظر انداز کرنے کا جواز بھی نہیں نکلتا کہ ایمان تو ایک انفرادی و نجی معاملہ ہے۔

قرآن کی ایک ہی آیت کے مختلف تجزیوں کے یہ دور رس نتائج ہیں۔ یہ بات ان لوگوں کے لیے قابل غور ہے جو یہ کہا کرتے ہیں کہ "قرآن ان کے لیے کافی ہے۔ لیکن اس تجزیہ میں ایمان کی مرکزی حیثیت نہیں رہتی، وہ ڈسپلن

کا ضمیمہ بن جاتا ہے۔ غالبًا اس تجزیہ کو قبول کرنے میں یہی سب سے بڑی ہچکچاہٹ ہوسکتی ہے۔ لیکن اس خدشہ کا ازالہ آسانی سے کیا جا سکتا ہے۔

سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ اس آیت میں ایمان مرکزی حیثیت نہیں رکھتا لیکن مرکزی ڈسپلن سے منسلک رہنے کے نتیجے میں اس کی اولیت بھی ختم نہیں ہوتی۔ خون سے دل و دماغ کو قوت نمو حاصل ہوتی ہے لیکن اس حصول کے نتیجے میں دل و دماغ خون کا ضمیمہ تو نہیں بن جاتے، پھر بھی اعضائے رئیسہ ہی کہلاتے ہیں۔ اسی طرح اگر ایمان، مرکزی ڈسپلن سے قوتِ نمو حاصل کر رہا ہے تو وہ ڈسپلن کا ضمیمہ تو نہیں بن جائے گا، اس کی اولیت تو پھر بھی باقی رہے گی۔ اس لیے میرے خیال میں یہ خوف بے جا ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ قبل اعلان رسالت، چالیس سال تک حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم ڈسپلن کا ایک اعلیٰ اور ممتاز نمونہ تھے۔ ایمان کی تعلیم نہ صرف یہ کہ بعد میں دی گئی بلکہ مدت تعلیم صرف دس برس رہی ہے۔ یعنی ڈسپلن پر صرف کیے ہوئے وقت کے ایک چوتھائی حصہ میں ایمان کی تعلیم مکمل کر دی گئی یہ تو ہماری کوتاہی ہے کہ ہم ایمان کی دس سالہ تعلیم کے ذریعے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو تو اچھی طرح جانتے ہیں، لیکن چالیس سالہ ڈسپلن کے مظاہرے کے ذریعے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو بہت کم جانتے ہیں جبکہ یہی وہ عرصہ ہے جو ایمان کی دی جانے والی تعلیم کے لیے سنگ بنیاد کی حیثیت رکھتا ہے۔

تیسری بات یہ ہے کہ یہ تجزیہ خود ہماری عملی زندگی سے بھی میل کھاتا ہے۔ پرانے قصبات جو علم و ایمان و کردار کے لیے مشہور تھے تقسیم ملک یا زمینداری کے خاتمہ کے بعد انحطاط پذیر ہو گئے جیسے ہی حالات کے دباؤ میں نظام بکھرا اور ڈسپلن پارہ پارہ ہوا، ان قصبات میں نہ تو ایمان باقی رہا اور نہ ہی کردار۔ جب ایمان و کردار ہی رخصت ہو گئے تو فلاح کی بات مجذوب کی بڑ کے سوا اور کچھ بھی نہیں۔

انسان بدستور تقسیم کارانہ ذہنیت کا شکار ہے اور "ہم" اور "وہ" کی اصطلاح میں سوچتا ہے۔ قرآن بنیادی طور پر اس تقسیم کاری سے بلند ہے اور تعلیم دیتا ہے کہ اس "وہ" کو جس میں غیریت کا عنصر شامل ہے۔ اس "ہم" میں جس میں اپنائیت کا عنصر شامل ہے، کیسے تبدیل کریں۔ ایمان و کردار کو ڈسپلن کے ساتھ متحد رکھ کر ہی "وہ" کو "ہم" میں تبدیل کیا جاسکتا ہے۔ لیکن تبدیلی کا یہ پورا طریق عمل، جس کی تعلیم قرآن دے رہا ہے، باوجود تمام تر ترقی کے، انسانی سمجھ سے اب تک باہر ہے۔ اگر یہ قابل فہم ہو بھی گیا تو یہ تغیر صبر آزما اور مشکل ہے لیکن فلاح کے قرآنی تصور کا یہی جوہر مطلق ہے۔

نظریاتی اعتبار سے ہم دوسروں کے لیے جو کچھ بھی کرتے ہیں وہ دراصل "وہ" کو "ہم" میں تبدیل کرنے کی ایک ادنیٰ سی کوشش ہوتی ہے۔ اس کوشش کو خدا اپنا جزو قرار دیتا ہے یعنی امداد غیر جزو خدا ہے۔ جو بھی فلاح کا سبب بنے وہ سب تصور خدا کا اہم حصہ ہے اور جو کچھ جنت کے عنوان کے تحت بیان کیا گیا ہے وہ سب بھی قرآن کے فلاحی تصوّر کی ایک عملی تصویر ہے۔

وحید الدین خاں

یکساں سول کوڈ
ایک ناقابلِ عمل تجویز

یکساں سول کوڈ کا تصور آزادی (۱۹۴۷) کے پہلے سے ہندستان میں چلا آرہا ہے۔ مگر اب وہ زیادہ تر دستورِ ہند کا مسئلہ بن گیا ہے۔ کیوں کہ آزادی کے بعد ملک کا جو دستور بنا اس میں یونیفارم سول کوڈ کے نام سے اس کی بھی ایک باقاعدہ دفعہ شامل کر دی گئی۔ یہ دستور کی دفعہ ۴۴ ہے جو اس کے رہنما اصولوں کے تحت درج کی گئی ہے۔

دستور، غیر ضروری طوالت

دستور ایک اعلیٰ قانونی دستاویز ہے۔ دستور کا مقصد ان بنیادی اصولوں کا تعین ہے جس کی روشنی میں قومی حکومت (یا کسی اجتماعی ادارہ) کو چلایا جا سکے۔ خود اپنی نوعیت کے اعتبار سے دستور کو مختصر ہونا چاہیے۔ کیوں کہ دستور جتنا لمبا ہوگا اتنا ہی زیادہ اس میں اختلافات پیدا ہوں گے اور بار بار اس میں ترمیم کی ضرورت پیش آئے گی۔ اس طرح دستور کا احترام ختم ہو جائے گا۔ حتیٰ کہ طوالت اور پیچیدگی کی بنا پر آخر کار ایسا ہوگا کہ صرف کچھ ماہرین دستور ہی اس کو جانیں گے۔ عام شہریوں کو اس سے کوئی واقفیت یا دلچسپی باقی نہ رہے گی۔

یہی وجہ ہے کہ بین اقوامی شہرت کے ماہر دستوریات (constitutionalism) وسکانسن

مولانا وحید الدین خاں، صدر اسلامی مرکز، ۱۔ نظام الدین ویسٹ، نئی دہلی ۱۱۰۰۱۳

نی ورسٹی کے پروفیسر ڈیوڈ فلمین (David Fellman) سے لے کر انڈیا کے سب سے بڑے ماہر دستور مسٹر نانی پالکھی والا تک نے مختصر دستور کی حمایت کی ہے۔

موجودہ زمانہ میں تمام ترقی یافتہ قوموں کے دستور نہایت مختصر ہیں۔ مثلاً غیر ترقی یافتہ ریاست جارجیا (Georgia) کا نظرثانی شدہ دستور پانچ لاکھ (500,000) الفاظ پر مشتمل ہے۔ جب کہ ترقی یافتہ امریکہ (United States) کا دستور صرف سات ہزار الفاظ پر مبنی ہے۔ اسی طرح جاپان کا دستور انتہائی مختصر ہے جس کو موجودہ زمانہ میں ترقی یافتہ قوموں کے درمیان نمبر ایک قوم کی حیثیت حاصل ہے

(5/85-86)

انڈیا کا دستور غالباً تمام قومی دستوروں میں سب سے زیادہ لمبا ہے۔ بارہ تفصیلی شیڈول (schedules) کے علاوہ اصل دستور ۳۹۵ دفعات پر مشتمل ہے۔ جب کہ اکثر دفعات کی ذیلی دفعات بھی ہیں۔ اس لمبی دستور سازی کا نادرست ہونا اسی سے ثابت ہے کہ نومبر ۱۹۴۹ کے بعد سے اب تک اس میں تقریباً ۸۰ ترمیمات ہو چکی ہیں اور مزید ترمیم کا مطالبہ جاری ہے۔ ان سب کے باوجود یہ "جامع" دستور ملک کو ترقی کے راستہ پر آگے لے جانے میں کامیاب نہ ہو سکا۔

ڈاکٹر راجندر پرشاد انڈیا کی دستور ساز اسمبلی کے صدر (۱۹۴۶-۴۹) تھے۔ یہ دستور اگرچہ انھیں کی زیر صدارت بنا اور اس کی تکمیل کے بعد انھوں نے ۲۶ نومبر ۱۹۴۹ کو اس پر اپنا دستخط کیا۔ تاہم وہ لمبی دستور سازی کے خلاف تھے :

In his valedictory address to the constituent Assembly Dr Rajendra Prasad said that everything cannot be written in the Constitution and hoped for the development of healthy conventions. But these have not been developed and everything has to be written in the Constitution

ڈاکٹر راجندر پرشاد نے دستور ساز اسمبلی میں اپنا الوداعی خطبہ دیتے ہوئے کہا کہ دستور میں ہر چیز لکھی نہیں جا سکتی۔ انھوں نے امید ظاہر کی کہ صحت مند روایات قائم کی جائیں گی۔ لیکن ایسا نہ ہو سکا۔ اس کے برعکس یہ ذہن بن گیا کہ ہر چیز کو دستور میں لکھ دیا جائے (ہندستان ٹائمس ۲۴ مئی ۱۹۹۵)

کسی دستور کی غیر ضروری طوالت اس میں غیر ضروری دفعات کو شامل کرنے کا نتیجہ ہوتی ہے۔ ہندستانی دستور میں اس قسم کی کثیر غیر ضروری دفعات شامل ہیں انھیں میں سے ایک ریاستی پالیسی کے رہنما اصولوں (directive principles) کی دفعہ ۴۴ ہے جو مشترک سول کوڈ سے متعلق ہے۔ اس میں کہا گیا ہے کہ ریاست اس بات کی کوشش کرے گی کہ انڈیا کے تمام شہریوں کے لیے یکساں سول کوڈ حاصل ہو جائے :

The State shall endeavour to secure for the citizens a uniform civil code throughout the territory of India

دستور کی یہ دفعہ اتنا ہی غیر دستوری ہے جتنا یہ کہنا کہ ریاست اس بات کی کوشش کرے کہ ملک کے تمام شہریوں کے لیے یکساں فہرست طعام (uniform menu) وجود میں آجائے۔ جس طرح یہ ممکن نہیں ہے کہ ملک کے تمام مرد وعورت اور بوڑھے اور بچے ایک ہی قسم کا کھانا کھائیں اور ایک ہی قسم کا لباس پہنیں۔ اسی طرح یہ بھی یقینی طور پر ممکن نہیں ہے کہ ایک بڑے ملک کے تمام مرد وعورت ایک ہی ڈھنگ پر شادی کی رسوم ادا کریں، خواہ اس کے لیے باقاعدہ قانون کیوں نہ بنا دیا جائے۔

دستور کا کام قومی پالیسی کے بنیادی اصولوں کو متعین کرنا ہے نہ کہ نجی معاملات میں لوگوں کے انفرادی ذوق کو مٹا کر غیر ضروری طور پر یکسانیت لانے کی کوشش کرنا۔

تاہم جب کوئی چیز لکھ کر چھاپ دی جائے تو بہت سے لوگ اس کو واقعہ سمجھ لیتے ہیں۔ یہی حال دستور کی اس دفعہ کا بھی ہوا ہے۔ چنانچہ بہت سے لوگ اس کا حوالہ دے کر مانگ کرتے رہتے ہیں کہ یکساں سول کوڈ کا دور لانے کے لیے پارلیمنٹ ایک قانون بنائے اور اس کو پورے ملک میں رائج کیا جائے۔

نہرو رپورٹ

پورے ملک کے لیے یکساں سول کوڈ بنانے کا ذہن کافی پہلے سے چلا آرہا ہے۔ غالباً اس کا اظہار سب سے پہلے ۱۹۲۸ میں نہرو رپورٹ کی صورت میں ہوا۔ نہرو رپورٹ حقیقۃً آزاد ہندستان کے دستور کا ایک پیشگی ڈرافٹ تھا جس کو مشہور ماہر قانون موتی لال نہرو نے تیار کیا تھا۔ اس دستوری مسودہ میں تجویز کیا گیا تھا کہ آزاد ہندستان میں شادی بیاہ کے معاملات کو یکساں ملکی قانون کے تحت لایا جائے گا۔ اس وقت علما نے اس کی سخت مخالفت کی۔ مزید یہ ہوا کہ اس وقت کی برٹش حکومت نے بھی اس کو قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ اس میں ہندستان کے لیے درجۂ مستعمرہ (dominion status) کی بات کہی گئی تھی جو انگریزوں کے لیے ناقابل قبول تھی۔

اس کے بعد دسمبر ۱۹۲۹ میں اس پر غور کرنے کے لیے کانگرس کا ایک اجلاس لاہور میں بلایا گیا۔ اس اجلاس نے اس کے عملی پہلوؤں پر غور کرنے کے بعد نہرو رپورٹ کو رد کر دیا۔

سپریم کورٹ کا فیصلہ

۱۹۸۵ سے یکساں سول کوڈ کے مسئلہ نے نئی قانونی اہمیت اختیار کر لی جب کہ سپریم کورٹ کے

ججوں نے اس کے حق میں اپنی رائے دینا شروع کر دیا۔

اس معاملہ میں عدالتی بحث کا آغاز سپریم کورٹ آف انڈیا کے سابق چیف جسٹس مسٹر وائی وی چندرا چوڑ کے فیصلہ سے ہوتا ہے۔ ۱۹۸۵ میں انھوں نے محمد احمد۔شاہ بانو کیس میں اپنا مشہور فیصلہ دیا تھا۔اس فیصلہ میں اصل زیر بحث معاملہ سے تجاوز کرتے ہوئے انھوں نے یہ کہنے کی بھی ضرورت محسوس کی۔ کہ دستور کی دفعہ ۴۴ کے تحت قانون بنانا وقت کا تقاضا ہے۔ اور یہ کہ ایک کامن سول کوڈ قومی ایکتا کو لانے میں مددگار ہوگا:

a common civil code will help the cause of national integration

اس کے بعد اسی ۱۹۸۵ میں سپریم کورٹ کے جسٹس چن نپا ریڈی نے ایک کیس پر اظہار خیال کرتے ہوئے کہا کہ یہ کیس ایک اور مثال ہے جو اس بات کو نمایاں کرتا ہے کہ یکساں سول کوڈ ہماری فوری اور ناگزیر ضرورت بن چکا ہے:

The present case is yet another which focuses on the immediate and compulsive need for a uniform civil code

یہی بات زیادہ مفصل اور تاکیدی انداز میں سپریم کورٹ کی دو رکنی ڈویژن بنچ نے مئی ۱۹۹۵ میں اپنے متفقہ فیصلہ میں کہی ہے۔ اس کے ممبران جسٹس کلدیپ سنگھ اور جسٹس آر ایم سہائے تھے۔ اس میں کہا گیا ہے کہ دستور کی دفعہ ۴۴ کے مطابق، یونیفارم پرسنل لا کو نافذ کرنا قومی استحکام کی طرف ایک فیصلہ کن قدم ہے۔ اس کا کوئی بھی جواز نہیں ہے کہ کسی بھی وجہ سے ملک میں یونیفارم پرسنل لا کے نفاذ میں تاخیر کی جائے:

to introduce a uniform personal law (is) a decisive step towards national consolidation There is no justification whatsoever in delaying indefinitely the introduction of a uniform personal law in the country (p 22)

دستور کی دفعہ ۴۴

یہ ساری باتیں دستور کی دفعہ ۴۴ کے حوالے سے کہی جا رہی ہیں۔ یہ دفعہ دستور ہند کے چوتھے حصہ میں ہے۔ یہ حصہ اسٹیٹ پالیسی کے لیے رہنما اصولوں (directive principles) کی حیثیت سے دستور میں داخل کیا گیا ہے۔ اس کی دفعہ ۳۷ میں یہ صراحت ہے کہ اس حصہ میں جو دفعات درج

کی گئی ہیں وہ کسی بھی عدالت کے ذریعہ قابل نفاذ نہیں ہیں۔ اس کا تعلق تمام تر حکومت اور ریاست سے ہے۔ ایسی حالت میں سپریم کورٹ کے ججوں کا بار بار دفعہ ۴۴ کے حوالے سے یونیفارم سول کوڈ کا مسئلہ چھیڑنا ایک ایسے مسئلہ میں دخل دینا ہے جس کا ان سے کوئی تعلق نہیں۔ چنانچہ جنتا دل نے اس فیصلہ پر تبصرہ کرتے ہوئے (دی پائنیر ۱۵ مئی ۱۹۹۵) اس کو اپنی حد سے گزر کر پارلیمنٹ کی حد میں داخل ہونا قرار دیا :

It is a judicial trespass on Parliament's jurisdiction

اسی پس منظر میں دی ہندستان ٹائمس (۱۲ مئی ۱۹۹۵) نے اپنے اڈیٹوریل میں فیصلہ پر تبصرہ کا آغاز اس جملے سے کیا تھا کہ ——— ہندستان کی سپریم کورٹ نے حالیہ برسوں میں بار بار یہ رجحان ظاہر کیا ہے کہ وہ ایسے مقامات میں گھس پڑتی ہے جہاں داخل ہونے سے فرشتے بھی گھبراتے ہیں :

India's Supreme Court in recent years has displayed a penchant for rushing into terrain that angels fear to tread

خود دستور کے مطابق، یونیفارم سول کوڈ کو ایکٹ کی صورت دینے کا تعلق تمام تر حکومت سے ہے۔ اور حکومت کا حال یہ ہے کہ ۱۹۵۶ میں اس وقت کے وزیر اعظم پنڈت جواہر لال نہرو نے صاف طور پر کہا تھا کہ میں نہیں سمجھتا کہ وہ وقت آگیا ہے کہ میں اس کو تکمیل تک پہنچاؤں :

I do not think that at the present moment the time is ripe in India for me to try to push it through.

یہی بات اس کے بعد اندرا گاندھی نے بھی کہی۔ اور اب موجودہ پرائم منسٹر پی وی نرسمہا راؤ نے بھی یہی بات کہہ دی ہے (ٹائمس آف انڈیا، نئی دہلی، ۲۸ جولائی ۱۹۹۵، صفحہ ۷) اب یہ بڑی عجیب بات ہے کہ جن لوگوں کو عملاً یونیفارم سول کوڈ لانا ہے وہ تو اس سے بے تعلقی ظاہر کرتے ہیں۔ اور جن لوگوں کے اختیار میں سرے سے اس کا معاملہ نہیں وہ اس کے حق میں پرجوش تقریریں کر رہے ہیں۔ اس قسم کی لفظی کارروائی صرف وقت کا ضیاع ہے، اس کے سوا اور کچھ نہیں۔

مذہبی آزادی ایک لازمی حق

جو لوگ دستور کی دفعہ ۴۴ کا حوالہ دے کر یونیفارم سول کوڈ کی وکالت کرتے ہیں۔ انھوں نے غالباً اس پر بہت کم غور کیا ہے کہ خود اسی دستور کی دفعہ ۲۵ میں اس کی تردید موجود ہے۔ دستور ہند کی دفعہ ۲۵ میں ہندستان کے ہر شہری کو ضمیر اور مذہبی عمل اور مذہبی تبلیغ کی پوری آزادی دی گئی

ہے۔اس میں کہا گیا ہے کہ تمام افراد مساوی طور پر آزادیٔ ضمیر کا حق رکھتے ہیں۔ان کو حق ہے کہ وہ آزادانہ طور پر مذہب کا اقرار کریں، اس پر عمل کریں اور اس کی تبلیغ کریں :

All persons are equally entitled to freedom of conscience and the right freely to profess, practise and propagate religion

مذہب کا یہ انتخاب فرد یا گروہ کی خود اپنی مرضی پر منحصر ہوگا۔اسی لیے دفعہ ۲۵ کی تشریح (explanation 1) میں کہا گیا ہے کہ سکھوں کی مذہبی آزادی میں ان کا یہ حق بھی شامل ہے کہ وہ اپنے عقیدہ کے مطابق اپنے ساتھ کرپان (تلوار) رکھیں۔دستور میں "کلچرل رائٹس" کے تحت عمومی طور پر یہ کہا گیا ہے کہ ہندستانی شہریوں کا کوئی بھی طبقہ جو اپنا الگ کلچر اور زبان رکھتا ہو، اس کو حق ہوگا کہ وہ اپنے کلچر اور زبان کی حفاظت کرے (دفعہ ۲۹)

مزید یہ کہ مذہبی آزادی کی دفعہ جو دستور میں ہے وہ دستور کے اس حصہ میں ہے جس کا تعلق شہریوں کے بنیادی حقوق (fundamental rights) سے ہے، جب کہ مذکورہ دفعہ ۴۴ دستور میں دیے ہوئے رہنما اصول (directive principles) کے تحت آئی ہے۔اور خود دستور کی دفعہ ۳۷ کے مطابق، اس کے رہنما اصولوں کی دفعات اس کے بنیادی حقوق کی دفعات کے تابع ہیں، نہ کہ اس سے آزاد۔

ایسی حالت میں دستور کی دفعہ ۴۴ کا حوالہ دے کر حکومت سے یہ کہنا کہ وہ یکساں سول کوڈ کو بذریعہ قانون ملک میں نافذ کرے، خود دستور کی اسپرٹ کے خلاف ہے۔جب تک ملک میں کوئی گروہ ایسا موجود ہے جو اس قسم کی قانون سازی کو اپنے مذہب میں بے جا مداخلت قرار دیتا ہے، اس وقت تک خود دستور کی رو سے ایسا قانون بنانا ممکن نہیں۔اور اگر کوئی پارلیمنٹ ایسا قانون بنائے اور ملک کا کوئی مذہبی گروہ اس کے خلاف سپریم کورٹ میں مرافعہ کرے تو عدالت عالیہ جو دستور کی محافظ ہے، وہ یقینی طور پر ایسے قانون کو کالعدم قرار دے دے گی۔

دستور ہند میں مذہبی آزادی کی دفعہ کوئی سادہ بات نہیں ہے۔یہ انسانی حقوق کے اس عالمی منشور (Universal Declaration of Human Rights) کے تحت ہے جس کو اقوام متحدہ نے ۱۹۴۸ میں جاری کیا تھا، اور جس کا ایک مستقل ممبر ہندستان بھی ہے۔اس منشور کے آرٹیکل ۱۸ میں اس بات کی ضمانت دی گئی ہے کہ ہر آدمی کو مذہب کی آزادی ہوگی۔اس میں مذہب بدلنے کی آزادی اور اپنے پسندیدہ مذہب پر عمل کرنے کی آزادی بھی شامل ہے۔

ہندستان نے اس عالمی منشور پر قومی حیثیت سے اپنا دستخط ثبت کیا ہے۔ اس طرح مذہبی آزادی ہر ہندستانی شہری کا ایک ایسا حق بن جاتی ہے جس کو کسی بھی حال میں ساقط نہیں کیا جا سکتا۔

مذہب اور پرسنل لا

سپریم کورٹ کی مذکورہ دو رکنی ڈویژن بنچ کے ۱۳ صفحہ کے فیصلہ (مئی ۱۹۹۵) میں اس قسم کی قانون سازی کا جواز یہ کہہ کر نکالا گیا ہے کہ نکاح وطلاق کے معاملہ کا تعلق مذہب سے نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق ملکی قانون سے ہے۔ جسٹس کلدیپ سنگھ اپنے فیصلہ میں لکھتے ہیں کہ دستور کی دفعہ ۴۴ اس تصور پر مبنی ہے کہ مہذب سماج میں مذہب اور پرسنل لا کے درمیان کوئی لازمی تعلق نہیں۔ اس کی دفعہ ۲۵ مذہبی آزادی کی ضمانت دیتی ہے جب کہ دفعہ ۴۴ سماجی تعلقات اور پرسنل لا کو مذہب سے الگ کر رہی ہے:

Article 44 is based on the concept that there is no necessary connection between religion and personal law in a civilised society. Article 25 guarantees religious freedom whereas Article 44 seeks to divest religion from social relations and personal law.

یہ سراسر بے بنیاد بات ہے۔ مذہب کا تعلق، تمام علماء مذہب کے اتفاق کے مطابق، تین چیزوں سے ہے۔ عقیدہ، عبادت، اخلاقی اقدار (ethical values) اور اخلاقی اقدار میں بلاشبہہ یہ بات سرفہرست ہے کہ عورت اور مرد کے درمیان جائز جنسی تعلق کی صورت کیا ہو۔ نکاح کا تعلق اسی اخلاقی مسئلہ سے ہے، اس لیے وہ لازمی طور پر مذہب میں شامل ہے۔

مذہب اور پرسنل لا کا یہ تعلق اتنا زیادہ واضح ہے کہ خود ڈویژن بنچ کے اسی فیصلہ میں اس کا اعتراف موجود ہے۔ چنانچہ بنچ کے دوسرے رکن جسٹس آر این سہائے اپنے علاحدہ فیصلہ میں لکھتے ہیں کہ شادی، وراثت، طلاق، کنورزن اپنی نوعیت اور حیثیت میں اتنا ہی مذہبی ہیں جتنا کہ عقیدہ۔ آگ کے کنارے سات پھیرا کرنا یا قاضی کے سامنے ایجاب و قبول کرنا بھی اتنا ہی عقیدہ اور ضمیر کا مسئلہ ہے جتنا کہ خود عبادت:

Marriage, inheritance, divorce, conversion are as much religious in nature and content as any other belief or faith. Going round the fire seven rounds or giving consent before Qazi are as much matter of faith and conscience as the worship itself.

حقیقت یہ ہے کہ کسی بھی دلیل سے نکاح کے معاملہ کو مذہب سے جدا نہیں کیا جا سکتا۔ اور

جب نکاح وطلاق کا معاملہ مذہب کا معاملہ ہے تو دستور کی دفعہ ۲۵ کے مطابق، کسی بھی پارلیمنٹ یا کسی بھی ادارہ کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ کسی گروہ کے اس مسلّمہ حق کو اس سے چھین لے اور اس کی مرضی کے بغیر اس کے اوپر ایسا قانون نافذ کرے جو مذکورہ دفعہ کے مطابق، اس کے مذہبی معاملہ میں مداخلت کے ہم معنیٰ ہو۔

کامن کوڈ اور قومی ایکتا

کامن سول کوڈ کا مقصد کیا ہے۔ کوئی بھی شخص یہ نہیں کہے گا کہ کامن کوڈ برائے کامن کوڈ (common code for the sake of common code) ہمارا مقصد ہے۔ پھر اس کا اصل مقصد کیا ہے، اس کے تمام وکیل متفقہ طور پر اس کا ایک ہی فائدہ بتاتے ہیں۔ وہ یہ کہ اس کے ذریعہ سے لوگوں میں باہمی قربت پیدا ہوگی۔ اور مشترک قومیت کو وجود میں لانے میں مدد ملے گی۔ کامن کوڈ لوگوں کے اندر کامن فیلنگ پیدا کرے گا۔ اس طرح وہ مضبوط انڈین نیشن وجود میں آجائے گی جس کا پچاس سال سے ہم کو انتظار ہے۔

مگر یہ محض قافیہ بندی کی بات ہے۔ صرف لفظی اشتراک کی بنا پر یہ سمجھ لیا گیا ہے کہ کامن کوڈ سے کامن فیلنگ کا ظہور ہوگا۔ حالاں کہ دونوں میں کوئی لازمی رشتہ نہیں۔ تمام متعلق حقائق اس نظریہ کی تردید کرتے ہیں۔

جسٹس کلدیپ سنگھ اپنے فیصلہ میں لکھتے ہیں کہ حکومت نے ہندوؤں کے روایتی قانون کو کوڈ کی صورت دینے کی کوشش کی ہے۔ ہندو میریج ایکٹ ۱۹۵۵، ہندو سکسشن ایکٹ ۱۹۵۶، ہندو مائناریٹی اینڈ گارجین شپ ایکٹ ۱۹۵۶، ہندو اڈاپشن اینڈ مینٹننس ایکٹ ۱۹۵۶ بنایا جاچکا ہے۔ ان قوانین نے روایتی ہندو قانون کی جگہ لے لی ہے جو کہ مختلف مکاتب فکر اور مذہبی کتابوں پر مبنی تھا۔ ان جدید قوانین نے ان سب کو ایک یونیفارم کوڈ کی حیثیت دے دی ہے۔ جب ۸۰ فی صد سے زیادہ شہری پہلے ہی سے مشترک پرسنل قانون کے تحت لائے جاچکے ہیں تو اب اس کا کوئی بھی جواز نہیں ہے کہ ہندستان کے تمام شہریوں کے لیے یکساں سول کوڈ کے نفاذ کو مزید التوا میں ڈالا جائے (صفحہ ۲)

جسٹس کلدیپ سنگھ مزید لکھتے ہیں کہ آخر حکومت کو کتنا زیادہ وقت چاہیے کہ وہ دستور ہند کی دفعہ ۴۴ کے تحت دی ہوئی ہدایت کی تعمیل کرے۔ ہندوؤں کا روایتی قانون، ہندوؤں کا پرسنل لا جس کا تعلق وراثت، جانشینی اور شادی بیاہ سے ہے، بہت پہلے ۵۶-۱۹۵۵ میں قانونی کوڈ کی

صورت اختیار کر چکا۔ اب کسی بھی قسم کا کوئی جواز باقی نہیں۔ باپ کہ ملک میں یونیفارم پرسنل لا کے نفاذ میں غیر متعین تاخیر کی جائے۔ ہندوؤں کا پرسنل لا، جس کا تعلق شادی، جانشینی وغیرہ سے ہے، وہ سب اسی طرح مقدس سمجھے جاتے ہیں جیسا کہ مسلمانوں یا عیسائیوں کے قانون۔ مگر ہندو اور ان کے ساتھ سکھ، بدھسٹ اور جینی فرقے نے قومی اتحاد اور استحکام کی خاطر اپنے جذبات کو بھلا دیا۔ تاہم کچھ اور فرقوں نے ابھی ایسا نہیں کیا ہے، اگرچہ دستور پورے ہندستان میں ایک ہی کامن سول کوڈ نافذ کرنے کی تاکید کرتا ہے (صفحہ ۲۱ - ۲۲)

جسٹس کلدیپ سنگھ کے فیصلہ کا جو اقتباس ہم نے اوپر نقل کیا ہے اس موصوف کے نزدیک ملک کی بہت بڑی اکثریت (۸۰ فی صد سے زیادہ) اس مشترک عائلی قانون کے تحت بالفعل لائی جا چکی ہے جس کے لیے وہ مکمل قسم کا یکساں پرسنل قانون بنانے کی پُرزور وکالت کر رہے ہیں۔ پھر جب آبادی کی اتنی بڑی اکثریت میں مطلوب قانون عملاً آچکا ہے تو اس کے وہ مثبت نتائج کہاں ہیں جو اس کی طرف منسوب کیے جاتے ہیں۔

ہم دیکھ رہے ہیں کہ آج بھی ہر سطح پر قومی یک جہتی کا فقدان ہے۔ لوگوں میں کوئی نیشنل کیرکٹر نہیں۔ اسمبلی اور پارلیمنٹ میں اجلاس کے دوران ایسے ہنگامے ہوتے ہیں کہ کارروائی کو جاری رکھنا مشکل ہو جاتا ہے۔ گاؤں پنچایتوں میں پہلے سے بھی زیادہ جھگڑے ہو رہے ہیں۔ عدالتوں میں نزاعی مقدمات کی بھرمار ہے۔ دو مختلف فرقوں سے بھی زیادہ ایک ہی فرقہ کے مختلف طبقات میں ٹکراؤ ہو رہا ہے۔ اکثر ریاستوں میں علاقائی ہنگامے جاری ہیں۔ حتیٰ کہ کئی ریاستوں میں علاحدگی کی متشدد تحریکیں چلائی جا رہی ہیں۔ تمام سیاسی جماعتوں کا سول قانون ایک ہی ہے۔ مگر ان جماعتوں نے اپنے بڑے پیمانہ پر باہمی لڑائی جاری کر رکھی ہے کہ ملک کا استحکام شدید طور پر خطرہ میں پڑ گیا ہے۔ وغیرہ۔

معلوم ہوا کہ خود سپریم کورٹ کے مذکورہ جج صاحبان کے فیصلہ کے مطابق، اصل مسئلہ کامن کوڈ کے نفاذ کا نہیں ہے، بلکہ کامن کوڈ کے نفاذ کے باوجود نتیجہ نہ نکلنے کا ہے۔ ایسی حالت میں ہمیں چاہیے کہ ہم دوسری تدبیر تلاش کریں نہ کہ ناکام ہو جانے والی تدبیر کے مزید بے سود اعادہ پر اپنا وقت ضائع کریں۔

باہمی تفرلق برٹش کی دین

آج جس "کامن فیلنگ" کی بات کی جا رہی ہے وہ اس سے پہلے صدیوں سے ہمارے ملک میں پوری طرح موجود تھی۔ ملک کے مختلف فرقے مل جل کر محبت کے ساتھ باہم زندگی گزارتے تھے۔ حالانکہ اس

زمانہ میں کامن سول کوڈ جیسی کسی چیز کا سرے سے کوئی وجود نہ تھا۔ ہر فرقہ کی کلچرل شناخت الگ تھی اور ہر ایک اپنی اپنی مذہبی روایت کے مطابق شادی بیاہ کی رسوم ادا کرتا تھا۔ پھر بھی وہ چیز پوری طرح موجود تھی جس کو قومی یک جہتی کہا جاتا ہے۔

ہندستانی سماج کے اس توازن کو جس چیز نے برہم کیا وہ کوئی غیر کامن کوڈ نہیں تھا، بلکہ سابق برٹش حکومت کی وہ پالیسی تھی جس کو سابق لفٹنٹ جنرل کوک (General Coke) نے فارمولے کی صورت دیتے ہوئے کہا تھا کہ لڑاؤ اور حکومت کرو :

Divide and rule

اس غیر مطلوب صورت حال کا ابتدائی آغاز لارڈ ایلگن (James Bruce Elgin) کے زمانہ میں ہوا جو ۱۸۶۲-۶۳ میں ہندستان کا وائسرائے تھا۔ برٹش گورنمنٹ کے سکریٹری آف اسٹیٹ مسٹر وڈ (Wood) نے لندن سے نئی دہلی میں مقیم وائسرائے کو خط لکھا کہ :

We have maintained our power in India by playing off one part against the other and we must continue to do so. Do all you can, therefore, to prevent all having a common feeling.

ہم نے ہندستان میں اپنا اقتدار وہاں کے ایک طبقہ کو دوسرے طبقہ کے خلاف لڑا کر باقی رکھا ہے۔ ہمیں ایسا کرتے رہنا چاہیے۔ اس لیے لوگوں کو مشترک احساس سے روکنے کے لیے جو کچھ کر سکتے ہو کرو

(دی ہندستان ٹائمس ۳۰ مارچ ۱۹۹۵)

برٹش حکمرانوں کی یہی سوچی سمجھی پالیسی تھی جس نے ہندستان کی بنی بنائی مشترک قومیت کو بکھیر دیا۔ انھوں نے ہر موقع کو استعمال کر کے لوگوں کے درمیان نفرت کو بھڑکایا۔ انھوں نے حکومت کے تمام ذرائع سے کام لے کر باہمی نفرت کا ایک مصنوعی جنگل اگا دیا۔ بدقسمتی سے آزادی کے بعد بھی یہ آگ بجھائی نہ جا سکی۔ اور اس کا سلسلہ آج تک جاری ہے۔ یہی اس کی اصل وجہ ہے۔ اس کے علاوہ یونیفارم سول کوڈ کے ہونے یا نہ ہونے سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔

یکساں کوڈ یکسانیت کا ذریعہ نہیں

یکساں کوڈ کا کوئی بھی تعلق یکسانیت یا باہمی اتحاد سے نہیں۔ ایک ہی سول کوڈ کو اپنانے والے بار بار آپس میں لڑتے رہے ہیں۔ مثال کے طور پر، قدیم ہندستان میں کورو اور پانڈو دو رشتہ دار خاندان تھے، دونوں کا سول کوڈ ایک تھا۔ اس کے باوجود دونوں میں وہ عظیم جنگ ہوئی جس کو

مہا بھارت کہا جاتا ہے ۔ بھارتیہ جنتا پارٹی نے اعلان کیا ہے کہ دہلی کی حکومت پر قبضہ کرنے کے لیے اگلے الکشن میں وہ قاتلانہ جبلت (killer instinct) کے ساتھ مہا بھارت برپا کرے گی (ٹائمس آف انڈیا ۲۴ جولائی ۱۹۹۵) اس نئی مہا بھارت کے دونوں فریق دوبارہ وہی لوگ ہیں جن کا سول کوڈ بالکل یکساں ہے ۔

پہلی عالمی جنگ (۱۸-۱۹۱۴) میں ایک طرف جرمنی اور اٹلی وغیرہ تھے، اور دوسری طرف برطانیہ اور فرانس وغیرہ ۔ دونوں گروہوں میں ہلاکت خیز جنگ ہوئی ۔ حتیٰ کہ مرنے اور شدید طور پر زخمی ہونے والوں کی تعداد ۳۰ ملین تک پہنچ گئی ۔ یہ دونوں جنگ آزما فریق عیسائی تھے ۔ ان میں سے ہر ایک کے یہاں وہی سول کوڈ رائج تھا جو کہ دوسرے کے یہاں رائج تھا ۔ مگر یہ قانونی یکسانیت دونوں کو آپس میں لڑنے سے روکنے والی ثابت نہیں ہوئی ۔ اسی طرح دوسری عالمی جنگ (۱۹۴۵-۱۹۳۹) میں ایک فریق کا قائد جرمنی تھا، اور دوسرے فریق کا قائد برطانیہ ۔ دونوں کا کلچر اور سول کوڈ ایک تھا ۔ اس کے باوجود انھوں نے ایک دوسرے کے خلاف تاریخ کی سب سے زیادہ ہولناک جنگ لڑی ۔ دونوں کا "یکساں سول کوڈ" کو ماننا انھیں باہمی جنگ سے روکنے والا نہ بن سکا ۔

سابق وزیر اعظم ہند اندرا گاندھی کو ۱۹۸۴ میں کچھ لوگوں نے مار ڈالا، جبکہ قاتل اور مقتول دونوں کا سول کوڈ ایک تھا ۔ پنجاب میں علٰحدگی کی خونیں لڑائی جن دو فریقوں کے درمیان جاری ہوئی وہ دونوں ایک ہی سول کوڈ کو ماننے والے تھے ۔ ہر دن اخبار میں شوہروں اور بیویوں کے درمیان ظالمانہ سلوک کے واقعات چھپتے رہتے ہیں، جبکہ دونوں کے دونوں ایک ہی سول قانون سے تعلق رکھنے والے ہوتے ہیں ۔ عدالتوں میں کروروں ہندستانی ایک دوسرے کے خلاف سنگین الزامات لگا کر قانونی لڑائی لڑ رہے ہیں، حالاں کہ بیشتر حالت میں دونوں فریقوں کا سول کوڈ ایک ہی ہوتا ہے ۔ وغیرہ

حقیقت یہ ہے کہ ہم آہنگی اور باہمی اتحاد کے لیے یکساں سول کوڈ کا بے فائدہ ہونا آج ہی معلوم اور ثابت شدہ ہے ۔ کوئی نیا قانون بنا کر از سر نو اس کا مزید تجربہ کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ۔

دانشوران قوم کا ردِّ عمل

سپریم کورٹ آف انڈیا کی ڈویژن بنچ کا فیصلہ (۱۰ مئی ۱۹۹۵) اخباروں میں چھپا تو برادران وطن اور دانشوران قوم کا ردعمل کثرت سے سامنے آیا ۔ ایک طبقہ نے اس کا خیر مقدم کیا اور اس کو اس طرح لیا گویا کہ یہ ملک کے موجودہ سماجی مسائل کا کوئی حتمی حل ہے ۔ تاہم ان میں قابل لحاظ تعداد ایسے لوگوں کی بھی تھی جنھوں نے اس سے اتفاق نہیں کیا ۔ اور کسی ایک یا دوسری وجہ سے اس کو رد کر دیا ۔

اس دوسرے طبقہ کے چند حوالے حسب ذیل ہیں ۔

1. Politics of Uniform Civil Code
   by Partha S. Ghosh
   The Hindustan Times, New Delhi, May 22, 1995
2. Living with Religion
   by Kuldip Nayyar
   The Statesman, New Delhi, May 31, 1995
3. Uniform Civil Code: Judiciary Oversteps its Brief
   by H.M. Seervai
   The Times of India, New Delhi, July 5, 1995
4. Personal Laws: Uniformity no Essential
   by Balraj Puri
   Indian Express, New Delhi, July 6, 1995
5. Civil Code: The Constitutional Perspective
   by K.C. Markandan
   The Hindustan Times, New Delhi, June 19, 1995

نمونہ کے طور پر مسٹر بلراج پوری کے مذکورہ مضمون کے کچھ حصے یہاں اصل انگریزی میں نقل کیے جارہے ہیں۔ انھوں نے کامن سول کوڈ کے تصور کو پوری طرح رد کردیا ہے۔ انھوں نے لکھا ہے کہ :

سپریم کورٹ کے معزز ججوں نے قومی اتحاد کا جو تصور پیش کیا ہے اور اس کی حمایت میں انھوں نے جو دلائل دیے ہیں، اس پر میرا اعتراض بہت بنیادی ہے۔ میرے نزدیک جج صاحبان، قومی تعمیر کے عمل میں برعکس طور پر اثر انداز ہوئے ہیں، ہندستانی قوم کے مشترک کردار پر اور مسلمانوں کے درمیان نیز مسلمانوں اور دوسرے فرقوں، خاص کر ہندوؤں کے ساتھ ڈائیلاگ پر جو کہ اس کے پرسنل لا کی اصلاح کے سوال پر جاری تھا۔ یہ کہہ کر کہ مسلم پرسنل لا کی اصلاح اس وقت تک نہیں ہو سکتی جب تک اس کو یکساں قانون کا حصہ نہ بنایا جائے، جج صاحبان نے مسلم خواتین کے معاملہ کو مسلمانوں کے علاحدہ تشخص کے تابع کردیا ہے۔ اور اس طرح انھوں نے ایک اچھے مقصد کے ساتھ سخت ناانصافی کی ہے۔

یکسانیت اور اصلاح کے درمیان قطعی طور پر کوئی بھی منطقی ربط نہیں۔ اول الذکر کے خلاف کیس اتنا ہی ناقابل تردید ہے جتنا کہ وہ موخر الذکر کے معاملہ میں ہے۔ یکساں سول کوڈ، قومی اتحاد اور استحکام کے فروغ کے لیے کوئی قطعی چیز نہیں، جیسا کہ جج صاحبان ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ دستور ہند کی اسٹیٹ لسٹ میں ۶۶ اندراجات ہیں اور کانکرنٹ لسٹ میں ۴۷ اندراجات ہیں، جن کے معاملہ میں ریاستوں کو اختیار دیا گیا ہے کہ وہ الگ الگ قوانین بنا سکتی ہیں، اور ان میں یکسانیت ضروری نہیں ہے۔ اگر ریاستوں کی جغرافی اور ثقافتی عدم یکسانیت کی بنیاد پر بنائے جانے والے غیر یکساں قوانین ملک کے اتحاد کے لیے خطرہ نہیں ہیں تو غیر جغرافی نوعیت کے مذہبی گروہوں میں عدم یکسانیت

سے وہ کیوں خطرہ بن جائیں گے۔ دعویٰ کیا گیا ہے کہ کوئی فرقہ مذہب کی بنیاد پر اپنے لیے علٰحدہ وجود کا مطالبہ نہیں کر سکتا۔ مگر کیا ہم نے زبان کی بنیاد پر علٰحدہ وجود کا اقرار نہیں کیا ہے اور زبان کی بنیاد پر از سرِ نو ملک کی تنظیم نہیں کی ہے۔ کیا منڈل اصول کے تحت ذات کی بنیاد پر تشخص کو سیاسی جواز نہیں دیا گیا ہے۔ پھر معزز جج کیوں استثنائی طور پر صرف مذہبی گروہ کو علٰحدہ تشخص کا حق دینے سے انکار کر رہے ہیں۔ یہ ایک غیر منطقی روش ہے، اور سماجی اور سیاسی اعتبار سے مسلّم حقائق کے خلاف ہے۔ کیا یہ تشخص محض ایک جج کے اعلان سے ختم ہو جائے گا۔ (انڈین ایکسپریس ۲ جولائی ۱۹۹۵)

There is absolutely no logical connection between uniformity and reform. The case against the former is as unassailable as it is for the latter. Nor is uniform law imperative, as the judges argue, for the promotion of national unity and solidarity. There are a number of 66 entries in the State List and 47 in the Concurrent List of the Constitution on which States are empowered to make laws without any obligation to conform to uniformity. If diversity of laws, based on geographical and cultural diversities of the States, has not threatened the unity of the country, would it be threatened only if the diversities are of non-territorial form as are religious communities?

Justice Kuldip Singh has proclaimed that no community could claim to remain a separate entity on the basis of religion. Have not we conceded separate entities based on languages and reorganised the country on a linguistic basis? Have not caste-based identities been recognised in the Mandal principle and all identities, cultural, tribal, caste and religious acquired political legitimacy? Why does the honourable judge single out the claim of a religious community for a distinct identity? It defies logic and socially and politically the accepted reality. Can this identity disappear by a mere pronouncement of a judge?

گرو گولوالکر کے خیالات

آر ایس ایس کے سابق سرسنچالک گرو گولوالکر نے ۲۰ اگست ۱۹۷۲ کو دہلی میں دین دیال ریسرچ انسٹی ٹیوٹ کا افتتاح کیا۔ اس موقع پر تقریر کرتے ہوئے انھوں نے کہا کہ قومی اتحاد کے لیے یکساں سول کوڈ کوئی ضروری چیز نہیں۔ ان کی یہ تقریر مدر لینڈ (۲۱ اگست ۱۹۷۲) میں چھپی تھی۔ اس کے بعد ہفت روزہ آرگنائزر (۲۹ اگست ۱۹۷۲) میں اس موضوع پر ان کا ایک انٹرویو شائع ہوا۔ یہ رپورٹ انگریزی میں اگلے صفحات میں درج کی جا رہی ہے۔ انھوں نے جو کچھ کہا اس کا خلاصہ یہ تھا :

میں نہیں سمجھتا کہ نیشنلزم کا احساس پیدا کرنے کے لیے ہمیں یکساں سول کوڈ کی ضرورت ہے۔ اس قسم کی

قانونی یکسانیت کا قومی اتحاد سے کوئی تعلق نہیں۔ انڈیا ہمیشہ تنوع کا ملک رہا ہے۔ اس کے باوجود لمبی مدت سے ہم ایک طاقتور اور متحد قوم بنے رہے۔ اتحاد کے لیے ہمیں ہم آہنگی کی ضرورت ہے نہ کہ یکسانیت کی۔ میرا احساس یہ ہے کہ فطرت زیادہ یکسانیت کو پسند نہیں کرتی۔ ہمارے پاس زندگی کا بہت لمبا تجربہ ہے، اور ہمارا تجربہ یہ ہے کہ تنوع اور اتحاد دونوں ایک ساتھ رہ سکتے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ دستور ہند میں ایک دفعہ یکساں سول کوڈ کے حق میں موجود ہے۔ مگر ایک چیز محض اس لیے پسندیدہ نہیں ہو جاتی کہ وہ کسی دستور میں لکھی ہوئی ہے۔ بہرحال ہمارا دستور کچھ بیرونی دستوروں کا ملغوبہ ہے۔ اس کو ہندستانی تجربات کی روشنی میں نہیں بنایا گیا ہے۔

کہا جاتا ہے کہ مسلمان یکساں سول کوڈ کے مخالف ہیں، کیوں کہ وہ اپنا علٰحدہ تشخص باقی رکھنا چاہتے ہیں۔ مگر کوئی بھی طبقہ یا فرقہ جو اپنا الگ تشخص چاہتا ہو اس سے میرا کوئی جھگڑا نہیں، جب تک یہ تشخص حب وطن کے جذبات کو گھٹانے والا نہ ہو۔ اصل مسئلہ یہ ہے کہ ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان برادرانہ احساسات ہوں۔ میرے نزدیک مسلمانوں کو اپنے طریق زندگی پر رہنے کا پورا حق ہے، البتہ انھیں ملک سے اور اس کے کلچر سے محبت کرنا چاہیے۔ ہندوؤں کے لیے بھی یکساں سول قانون بنانا غیر ضروری ہے۔ آخر ہزاروں سال سے ہندو اس قسم کے فرق کے باوجود مل جل کر رہ رہے ہیں۔

کسی کو یہ بات فلسفیانہ معلوم ہو سکتی ہے۔ مگر میں سمجھتا ہوں کہ یکسانیت قوموں کے لیے موت کی نشانی ہے۔ فطرت یکسانیت کو پسند نہیں کرتی۔ میرے نزدیک ہر طریق زندگی کی حفاظت کی جانی چاہیے۔ البتہ ان تمام تنوعات کو قومی اتحاد میں مددگار ہونا چاہیے۔

فطرت کا نظام

ذوق دہلوی (۱۸۵۴-۱۷۸۹) اردو زبان کے مشہور شاعر ہیں۔ ان کا ایک شعر یہ ہے:

گلہائے رنگ رنگ سے ہے زینت چمن　　اے ذوق اس جہاں کو ہے زیب اختلاف سے

یہ فطرت کا قانون ہے۔ آپ کسی باغ میں کھڑے ہوں تو وہاں ہر پودے اور ہر پیڑ کا انداز جدا ہوگا۔ ہر درخت کا پھول الگ الگ رنگ میں اپنی بہار دکھا رہا ہوگا، پورا باغ تنوعات کا ایک مجموعہ نظر آئے گا۔ حتی کہ چڑیاں بھی الگ الگ آوازوں میں اپنے نغمے سنا رہی ہوں گی۔ وہ کہہ رہی ہوں گی کہ خالق کو ایسا باغ پسند ہے جہاں کوئل کی کوک ہو تو بلبل کے چہچہے بھی ہوں۔ کوئی چڑیا ایک ڈھنگ کی آواز نکالے تو دوسری چڑیا کسی اور ڈھنگ سے فضا میں اپنے گیت بکھیرے۔ ہر جیسز

تنوع کا ایک نیا نمونہ ہو۔

یہ تنوع اس کائنات کی ہر چیز میں پایا جاتا ہے۔ اور اسی طرح انسان میں بھی۔ حیاتیات اور نفسیات کا مطالعہ بتاتا ہے کہ ہر انسان دوسرے انسان سے مکمل طور پر مختلف ہے۔ نہ صرف انگوٹھے کے نشانات بلکہ ہر آدمی کے سیل دوسرے آدمی کے سیل سے جدا ہوتے ہیں۔ ایک آدمی کی آنکھ دوسرے آدمی کی آنکھ سے نہیں ملتی۔ یہ اختلاف و تنوع صرف ظاہری حسن کے لیے نہیں ہے۔ اس کے اندر زبردست حکمت چھپی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اسی تنوع اور اختلاف سے تمام انسانی ترقیاں وابستہ ہیں۔ اسی سے نئی نئی دریافتیں سامنے آتی ہیں۔ اسی سے افکار کا تصادم ہوتا ہے جو آخر کار فکری ارتقار کا ذریعہ بنتا ہے۔ اسی سے باہمی چیلنج پیش آتے ہیں جو انسان کی ذہنی بیداری کے لیے مہمیز کا کام کرتے ہیں۔

کسی مجلس میں تمام شرکار کی رائے ایک ہو تو اس سے کوئی نیا آئیڈیا برآمد نہیں ہوگا۔ کسی صنعتی نظام میں اگر تمام انجینیر ایک ہی مولڈ میں ڈھلے ہوئے ہوں تو وہ کسی نئی ٹکنالوجی تک نہیں پہنچ سکتے۔ کسی سماج میں اگر تمام اہل قلم یکساں ذوق کے مالک ہوں تو وہ کوئی تخلیقی ادب ظہور میں نہیں لا سکتے۔ کسی ملک کے سیاست داں اگر سب کے سب ایک ہی سانچہ میں ڈھل کر نکلے ہوں تو وہ کوئی بڑا سیاسی کارنامہ نہیں دکھا سکتے۔

تنوع اور اختلاف اس دنیا کا عام قانون ہے۔ وہ زندگی کے ہر شعبہ میں خود اپنے زور پر جاری و ساری ہے۔ کوئی انسان اس کو بدلنے پر قادر نہیں۔ حتیٰ کہ اگر کوئی طاقت کے زور پر اس نظام کو بدلے تو فطرت کا طوفان اس مصنوعی نظام کو توڑ کر دوبارہ اس کو تنوع کے اصول پر قائم کر دے گا۔

قابل عمل نہیں

حقیقت یہ ہے کہ یکساں سول کوڈ ایک ناقابل عمل خواب ہے۔ اس کا داخلی ثبوت خود دستور ہند کے اندر موجود ہے۔ اس کی ایک مثال وہ ہے جو دستور کی دفعہ ۴۴ اور ۳۷۱۔ اے کے تقابل کے ذریعہ سامنے آتی ہے۔

جیسا کہ معلوم ہے، دستور کی دفعہ ۴۴ میں مقرر کیا گیا ہے کہ ملک کے تمام باشندوں کے لیے بلا استثنار ایک ہی یونیفارم سول کوڈ بنایا جائے۔ مگر اسی دستور کی ترمیمی دفعہ ۳۷۱۔ اے کہتی ہے کہ ناگالینڈ میں ناگاؤں کے درمیان جو مذہبی اور سماجی قاعدے رائج ہیں اور ان کے یہاں جو مختلف روایتی قوانین ہیں، ان کے بارہ میں پارلیمنٹ کوئی قانون نہیں بنائے گی۔ ریاست ناگالینڈ میں وہ بدستور قابل نفاذ رہیں گے۔ الّا یہ کہ خود ناگالینڈ کی اسمبلی ان کے بارہ میں ایک تجویز کے ذریعہ ایسا طے کرے :

No Act of Parliament in respect of (Naga customary laws) shall apply to State of Nagaland unless the Legislative Assembly of Nagaland by a resolution so decides (371-A)

ظاہر ہے کہ ان دونوں دفعات میں تضاد ہے۔ یہ تضاد اسی لیے ہے کہ ہمارے دستور سازوں نے بزعم خود جامع دستور بنانے کے لیے محض تخیل کے زور پر اس میں مختلف چیزیں اکٹھا کر دیں جو حقیقت کی دنیا میں کبھی اکٹھا ہونے والی نہ تھیں۔ غالباً اسی لیے دستور ساز اسمبلی کے ایک سینیر ممبر سر الادی کرشنا سوامی آئر نے دستور ساز اسمبلی میں تقریر کرتے ہوئے کہا تھا کہ مستقبل کا قانون ساز ادارہ ہو سکتا ہے کہ یونیفارم سول کوڈ بنانے کی کوشش کرے اور یہ بھی ممکن ہے کہ وہ سرے سے اس کی کوشش ہی نہ کرے :

The future Legislatures may attempt a uniform civil code or they may not (Sir Alladi Krishnaswami Aayyar)

قانون کی محدودیت

قانون کوئی بالاتر چیز نہیں۔ دوسری تمام انسانی چیزوں کی طرح انسانی قانون بھی ایک محدود چیز ہے۔ ایک حد کے بعد انسانی سماج پر اس کی گرفت ختم ہو جاتی ہے۔

۱۹۷۵ میں الٰہ آباد ہائی کورٹ نے ایک فیصلہ دیا۔ اس میں اندرا گاندھی کے انتخاب کو نہ صرف رد کیا گیا تھا بلکہ اندرا گاندھی کو چھ سال تک انتخاب میں حصہ لینے کے لیے نااہل قرار دے دیا گیا تھا۔ مگر اس کے بعد کیا ہوا۔ اندرا گاندھی نے ایمرجنسی کا اعلان کر کے مزید اضافہ کے ساتھ دہلی کی حکومت پر قبضہ کر لیا۔

۱۹۸۶ میں یوپی کی ایک عدالت نے اپنے فیصلہ کے تحت بابری مسجد کا بند دروازہ کھلوا دیا تاکہ ہندو آسانی کے ساتھ اس کے اندر پوجا کی رسم ادا کر سکیں۔ بظاہر اس کا مقصد ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان خوش گوار تعلق قائم کرنا تھا۔ مگر اس کا عملی نتیجہ یہ ہوا کہ اس کے بعد ایسا طوفان برپا ہوا کہ ہندو مسلم تعلقات آخری حد تک بگڑ گئے اور ہندستان سیاسی اور اقتصادی تباہی کے کنارے پہنچ گیا۔

شاہ بانو کیس میں ۱۹۸۵ میں سپریم کورٹ نے ایک فیصلہ دیا۔ بظاہر اس کا مقصد عورتوں کے ساتھ انصاف کرنا تھا، مگر عملی نتیجہ یہ ہوا کہ راجیو گاندھی گورنمنٹ نے ایک قانون بنا کر سپریم کورٹ کے اس فیصلہ کو کالعدم کر دیا۔ دوسری طرف بھارتیہ جنتا پارٹی نے اس معاملہ کو بھرپور طور پر اپنے سیاسی فائدہ کے لیے استعمال کیا۔ یہاں تک کہ ہندستانی پارلیمنٹ میں اس کے ممبروں کی تعداد دو سے

بڑھ کر ۱۹۱۱ تک پہنچ گئی اور کئی ریاستوں میں اس کی حکومت قائم ہوگئی۔

قانون کی محدودیت اس سے بھی ثابت ہے کہ ہندو کوڈ بل ۱۹۵۵ میں اگرچہ کسی ہندو کے لیے صرف ایک ہی نکاح کی اجازت رکھی گئی ہے۔ مگر ۱۹۶۱ کی مردم شماری کی رپورٹ کے مطابق، ایک سے زیادہ بیوی رکھنے کی شرح ہندوؤں کے اندر مسلمانوں سے زیادہ ہے :

According to the Indian census report of 1961, the percentage of Hindus having more than one wife was more than that of the Muslims

انگریزوں نے ہندستان میں اپنے دوسو سالہ اقتدار کے زمانہ میں صرف پانچ سو قانون بنائے۔ ہمارے لیڈروں کو ملک میں ۱۹۴۷ میں اقتدار ملا تو انھوں نے ۴۵ سال کی مدت میں پانچ ہزار سے زیادہ قانون بناڈالے۔ مگر اصلاحی قوانین کی کثرت صرف الٹا نتیجہ دینے والی (counter-productive) ثابت ہوئی۔ اس کے بعد ملک میں جھگڑے بہت بڑھ گئے۔ کرپشن میں بے پناہ اضافہ ہوگیا۔ انصاف حاصل کرنا انتہائی دشوار کام بن گیا۔ عورتوں کی حالت ہمیشہ سے زیادہ خراب ہوگئی۔ یہ حالات سماج سدھار کے لیے نئی تدبیر تلاش کرنے کا تقاضا کرتے ہیں نہ کہ قوانین میں مزید اضافے کا۔

تبدیلیٔ مذہب کا مسئلہ

سپریم کورٹ کی ڈویژن بنچ کے سامنے جو پٹیشن تھا اس کا براہ راست کوئی تعلق یونیفارم سول کوڈ سے نہیں تھا۔ یہ پٹیشن دراصل چار ہندو خواتین کی طرف سے عورتوں کی ایک تنظیم کلیانی (Kalyani) نے دائر کیا تھا۔ اس تنظیم کی پریسیڈنٹ شریمتی سرلا مدگل ہیں۔ ان چار ہندو عورتوں نے کہا تھا کہ ہمارے شوہروں نے اسلام قبول کرکے دوسرا نکاح کرلیا ہے۔ جب کہ انھوں نے ہمیں طلاق نہیں دی۔ ان کا قبول اسلام صرف اس لیے تھا کہ وہ اسلام کے قانون نکاح سے فائدہ اٹھا کر اپنے لیے دوسری بیوی حاصل کرسکیں۔ اس لیے عدالت ان کے دوسرے نکاح کو کالعدم قرار دے کر ہماری مدد کرے۔

عدالت نے مذکورہ پٹیشن کو منظور کرتے ہوئے چاروں ہندوؤں کے دوسرے نکاح کو کالعدم قرار دے دیا۔ اور ان کو ان کی پہلی بیوی کی طرف واپس لوٹا دیا۔ یہ فیصلہ دیتے ہوئے جسٹس کلدیپ سنگھ لکھتے ہیں :

جب تک ہم اصل منزل تک نہ پہنچیں، یعنی ہندستان کے تمام شہریوں کے لیے یونیفارم سول

اس وقت تک یہاں ہندو شوہر کے لیے ایک کھلا محرک (inducement) باقی رہے گا جو کہ دوسری شادی کرنا چاہتا ہو۔ جب کہ اس کی پہلی بیوی ابھی موجود ہو، ایسا ہندو اپنے مسلم ہونے کا اعلان کر کے دوسری شادی کرے گا۔ چونکہ ہندوؤں کے لیے یک زوجگی کا قانون ہے، اور مسلم قانون چار شادیوں تک کی اجازت دیتا ہے، کوئی کج رو ہندو شوہر ایسا کر سکتا ہے کہ وہ اسلام قبول کر لے تاکہ ہندو لا کے ضوابط سے بچ سکے اور دوسری شادی کے باوجود فوجداری قانون کی پکڑ میں نہ آسکے۔ تعوذ:

اسی نقطۂ نظر کی حمایت کرتے ہوئے دی ہندستان ٹائمس ۲۱ جون ۱۹۹۵ میں لیڈرس کے کالم میں مسٹر چمن لال ورما نے لکھا تھا کہ یکساں سول کوڈ کی ضرورت اس لیے ہے کہ ان لوگوں کو مذہب کے غلط استعمال سے روکا جا سکے جو ایک قانون کی دفعات سے بچنے کے لیے دوسرے قانون کی دفعات کا سہارا لیتے ہیں:

A uniform civil code is required to prevent the misuse of religion to evade the provisions of one law to take advantage of those of another.

نیا قانون بنانا کسی بھی درجہ میں پچھلے قانون کے غلط استعمال کے خلاف چیک نہیں۔ قانون کے غلط استعمال کا موقع ہر حال میں باقی رہتا ہے۔ ٹیکس ماری کو روکنے کے لیے بے شمار قوانین اور ضوابط بنے ہوئے ہیں۔ اس کے باوجود ٹیکس ماری کا سلسلہ ہمالیائی سطح پر جاری ہے۔ پھر جب کسی بھی قانون میں اس کے غلط استعمال کو روکنا ممکن نہ ہو سکا تو سول کوڈ میں کیونکر ایسا ممکن ہو جائے گا۔

دوسری بات یہ کہ یونیفارم سول قانون کے نفاذ کے بغیر اگر ایسے ہندوؤں کے لیے کوئی قانونی چیک نہیں ہے تو سپریم کورٹ کے فاضل جج صاحبان کے لیے کیوں کر ایسا ممکن ہوا کہ وہ ایسے غلط ہندوؤں کے لیے سزا کا فیصلہ سنائیں اور ان کے دوسرے نکاح کو باطل (invalid) قرار دے دیں۔

سپریم کورٹ کے فیصلہ کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے جج صاحبان نے اپنا مقصد انڈین پینل کوڈ کی دفعہ ۴۹۴ کے ذریعہ حاصل کیا۔ گویا عدالت کی خود اپنی مثال سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہاں بالفعل ایسے مانع قوانین موجود ہیں۔ اور کج رو ہندو کے لیے یہاں کوئی بے قید محرک پایا نہیں جاتا، حتی کہ موجودہ قوانین کے تحت بھی نہیں۔ پھر ایسے کج رو لوگوں کو کج روی سے روکنے کے لیے کسی نئے سول قانون کی کیا ضرورت:

The Court's own ruling shows that no such inducement is available to an "errant Hindu" even under existing law. You do not need a civil code to deter him.

دفعہ ۴۴ قابلِ حذف

اوپر میں نے جو تجزیہ کیا ہے اور جو دلائل جمع کیے ہیں، اس کے بعد دو اور دو چار کی طرح یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ دستور ہند کی دفعہ ۴۴ کی کوئی بھی قانونی یا اخلاقی یا سماجی معنویت نہیں۔ وہ کچھ دماغوں کا ایک فرضی تخیل تھا۔ اب اس کا واحد انجام یہ ہونا چاہیے کہ اس کو دستور سے حذف کر دیا جائے۔ ٹھیک اسی طرح جس طرح جسم کی فاضل آنت (Appendix) کا آپریشن کر کے اسے نکال دیا جاتا ہے۔

اس قسم کا دستوری آپریشن کوئی نئی چیز ہیں۔ دستور ہند میں بار بار ایسے حذف و اضافے کیے جا چکے ہیں۔ مثال کے طور پر ابتدائی دستور میں انفرادی ملکیت کو مکمل طور پر محترم قرار دیا گیا تھا اور حکومت کو دستوری طور پر یہ حق حاصل نہ تھا کہ وہ کسی کی جائز ملکیت کو اس سے چھین سکے۔ مگر ۱۹۵۵ میں دستور میں چوتھا ترمیمی ایکٹ (The Constitution (Fourth Amendment) Act 1955) منظور کیا گیا جس کی رو سے اسٹیٹ کو یہ حق حاصل ہو گیا کہ وہ کسی بھی شخص کی نجی ملکیت کو جبراً اپنے قبضہ میں لے لے۔ اس ایکٹ کی رو سے مالک جائداد کو اس حق سے بھی محروم کر دیا گیا کہ سرکاری معاوضہ اگر اس کو مارکٹ کی شرح سے کم معلوم ہو تو وہ عدالت میں اس کے خلاف استغاثہ دائر کر سکے۔

اسی طرح ابتدائی دستور میں سابق راجاؤں کو صَرف خاص (privy purses) کا حق دیا گیا تھا۔ مگر ۱۹۷۱ میں دستور میں ۲۶ ویں ترمیم کی گئی جس کی رو سے اس دفعہ کا خاتمہ کر دیا گیا اور صَرف خاص کے سلسلہ میں ان کو دیے ہوئے تمام دستوری حقوق کو یکسر ساقط کر دیا گیا۔ وغیرہ۔

ان نظائر کی روشنی میں یہ بات کسی بھی درجہ میں انوکھی نہیں ہے کہ ایک اور ترمیم کے ذریعہ دستور ہند کی دفعہ ۴۴ کو کامل طور پر حذف کر دیا جائے۔ اس کا کچھ بھی نقصان نہیں ہوگا۔ البتہ ہمارا دستور ایک ایسے بوجھ سے ہلکا ہو جائے گا جو غیر ضروری طور پر اس کے اوپر لاد دیا گیا تھا۔

یونی کلچرنیشن یا ملٹی کلچرنیشن

ہندستان میں پچھلے سو سال سے دو مختلف سیاسی گروپ موجود رہے ہیں اور آج بھی وہ الگ الگ ناموں کے ساتھ موجود ہیں۔ ایک وہ جو سیکولر آئیڈیالوجی پر ملک کی تعمیر کرنا چاہتا ہے، اور دوسرا وہ جو ہندو آئیڈیالوجی پر ہندستانی سماج کو ڈھالنا چاہتا ہے۔ دونوں کے نظریات ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں۔ مگر عجیب بات ہے کہ دونوں اس بات پر متفق ہیں کہ ہندستان میں تمام لوگوں کے لیے یکساں

سول کوڈ بنایا جانا چاہیے۔

لیکن اگر غیر جانبدارانہ انداز سے دیکھا جائے تو یونیفارم سول کوڈ دونوں ہی کے نظریات کے خلاف ہے۔ اگر وہ اپنے نظریہ میں مخلص ہوں تو ہرگز انھیں اس قسم کے تصور کی حمایت نہیں کرنا چاہیے۔

سیکولرزم کا مطلب ہے ـــــ مذہب کے معاملہ میں اسٹیٹ کا عدم مداخلت (non-interference) کی پالیسی اختیار کرنا۔ لوگوں کو اپنے عقیدہ و مذہب کی آزادی دیتے ہوئے صرف مشترک دنیوی امور کا انتظام و انصرام کرنا۔ یہی سیکولرزم کا عالمی سطح پر متفقہ مفہوم ہے اور اسی مفہوم کے مطابق دستور ہند کی تشکیل کی گئی ہے۔

کچھ لوگ سیکولرزم کی تشریح اس طرح کرتے ہیں گویا کہ وہ خود ایک مذہب ہے اور تمام مروجہ مذاہب کو ختم کر کے نجی دائرہ سے لے کر اجتماعی دائرہ تک زندگی کے تمام پہلوؤں کو اپنے دائرہ میں لینا چاہتا ہے۔ مگر یہ انتہاپسندی ہے۔ اس قسم کے انتہاپسند لوگ ہر مذہب اور ہر نظام میں ہوتے ہیں۔ چنانچہ خود اسلام میں ایسے انتہاپسند لوگ موجود ہیں جو اسلام کی ایسی تشریح کرتے ہیں جس میں اسلام سیاست اور جنگ کا مذہب بن جاتا ہے۔ مگر یہ غلو اور تشدد ہے، وہ اسلام کی صحیح نمائندگی نہیں۔

یہ ایک حقیقت ہے کہ سیکولرزم اور یونیفارم سول کوڈ دونوں ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ ہندستان کا سیکولر گروپ اگر واقعۃً سیکولر گروپ ہے تو اس کو یونیفارم سول کوڈ کی بات نہیں کرنا چاہیے۔ کیوں کہ انفرادی دائرہ میں مذہبی آزادی سیکولرزم کا بنیادی اصول ہے۔

دوسرا گروہ وہ ہے جو ہندو آئیڈیالوجی کی بنیاد پر کھڑا ہونا چاہتا ہے۔ اس گروہ کو جاننا چاہیے کہ اگر وہ ہندو آئیڈیالوجی میں عقیدہ رکھتا ہے تو یہ خود اس کے اپنے عقیدہ کے خلاف ہوگا کہ وہ ہر طبقہ اور فرقہ کو ایک ہی سول کوڈ کے تحت لانے کی کوشش کرے۔

ہندو آئیڈیالوجی کا بنیادی اصول سرو دھرم سمبھاوا ہے۔ یعنی سب دھرم سچے ہیں۔ ہندوازم کی بنیادی صفت یہ ہے کہ وہ کثرت میں وحدت (unity in diversity) کو مانتا ہے۔ اس کے نزدیک حقیقت کے ظاہری فارم مختلف ہوتے ہیں مگر اندرونی حقیقت ایک ہوتی ہے۔ گویا ہندوازم کا عقیدہ ہے ـــــ انیکتا میں ایکتا کو دیکھنا۔

سول کوڈ یا کسی بھی کوڈ کا تعلق ظاہری فارم سے ہے نہ کہ اندرونی اسپرٹ سے۔ ایسی حالت میں یہ ہندو نقطۂ نظر کے خلاف ہوگا کہ مختلف گروپوں کے پرسنل لا کو ختم کر کے سب کے لیے صرف ایک کوڈ جاری کرنے کی کوشش کی جائے۔

دنیا کے تمام ترقی یافتہ ممالک (مثلاً برطانیہ، جرمنی، فرانس وغیرہ) میں ملٹی کلچرنیشن کا اصول رائج ہے۔ سنگاپور جیسے چھوٹے ملک سے لے کر امریکہ جیسے بڑے ملک تک ہر جگہ اسی اصول کو اختیار کرکے ترقی ہو رہی ہے۔ سوویت یونین غالباً واحد ملک ہے جہاں یونی کلچرنیشن بنانے کی کوشش کی گئی۔ اس کے لیے ہر قسم کی ریاستی طاقت استعمال کی گئی۔ مگر یونی کلچرنیشن تو نہیں بنی، البتہ خود سوویت یونین ٹوٹ کر ختم ہوگیا۔ تاریخ عالم کے یہ تجربات ہماری آنکھ کھولنے کے لیے کافی ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ اس معاملہ میں یکسانیت کا تعلق تاریخ سے ہے نہ کہ قانون سے۔ اگر کسی سماج میں تاریخی عمل کے ذریعہ یکساں کلچر آجائے تو وہاں یکساں کوڈ بھی بن جائے گا۔ اس سے پہلے ایسا ہونا ممکن نہیں۔

اضافۂ آبادی کا ہوّا

متعدد سینیر شہریوں نے یہ بات کہی ہے کہ شادی بیاہ کا معاملہ انتہائی نجی معاملہ ہے۔ اگر کوئی کمیونٹی چاہتی ہے کہ اس نجی معاملہ میں وہ اپنے روایتی طریقہ پر قائم رہے تو اس میں دوسری کمیونٹی والوں کو اعتراض کرنے کی کیا ضرورت۔ اس واضح نامعقولیت کے باوجود کچھ انتہاپسند پولیٹکل عناصر کیوں یونیفارم سول کوڈ لانے کے لیے اتنا زیادہ شور وغل کر رہے ہیں۔ حتیٰ کہ انھوں نے اعلان کر دیا ہے کہ آنے والے لوک سبھا الکشن میں ان کا اصل انتخابی اشو (main poll theme) یونیفارم سول کوڈ کا مسئلہ ہوگا (دی ہندستان ٹائمس ۱۷ جولائی ۱۹۹۵) جب کہ یقینی طور پر وہ یہ بھی جانتے ہیں کہ موجودہ حالات میں یونیفارم سول کوڈ کی بنیاد پر قانون بنانے کا عملاً کوئی امکان نہیں۔ اس جوش وخروش کا سبب خود یونیفارم سول کوڈ کا معاملہ نہیں ہے۔ بلکہ اس کے نام پر سیاسی فائدہ حاصل کرنے کا معاملہ ہے۔ یہ عناصر انتہائی سوچے سمجھے منصوبہ کے تحت یہ غلط پروپگنڈا کر رہے ہیں کہ ہندستان میں مسلمانوں کی آبادی تیزی سے بڑھ رہی ہے اور اگلی صدی کے نصف اول میں یہ واقعہ ہونے والا ہے کہ مسلمان یہاں اکثریت میں ہو جائیں اور ہندو خود اپنے ملک میں اقلیت بن کر رہ جائیں۔

اس بے بنیاد پروپگنڈے کے لیے انھوں نے ایک پرفریب نظریہ وضع کیا ہے۔ وہ اکثریتی فرقہ کے عوام سے کہتے ہیں کہ دیکھو، آزادی کے بعد بننے والی گورنمنٹ نے ہندو میرج ایکٹ ۱۹۵۵ کے ذریعہ ہندوؤں کو تو قانونی طور پر پابند کر دیا کہ وہ صرف ایک بیوی رکھ سکتے ہیں۔ مگر مسلمانوں کا جو پرسنل لا ایکٹ (۱۸۹۰) ہے، اس کے تحت ہر مسلمان کو حق حاصل ہے کہ وہ چار بیویاں رکھے۔ ہندو کے اوپر پابندی لگی ہوئی ہے، مگر مسلمان کے اوپر کوئی پابندی نہیں۔ اس فرق کا نتیجہ یہ ہے کہ ہندو کے مقابلہ میں مسلمان

چار گنا زیادہ بچے پیدا کر سکتا ہے۔ اس ملک میں ہندوؤں کی آبادی اگر ۱-۲-۳-۴-۵ کی رفتار سے بڑھے گی تو مسلمانوں کی تعداد ۱-۴-۸-۱۶-۳۲ کی رفتار سے بڑھتی چلی جائے گی۔ اپنے سیاسی حریف کی اس طرح بھیانک تصویر دکھا کر یہ لوگ ہندوؤں میں اپنا ووٹ بینک بنا رہے ہیں۔ وہ ہندو عوام سے کہہ رہے ہیں کہ اس ہندو ویرودھی سرکار کے خلاف ووٹ دے کر اس کو باہر پھینک دو :

Throw out this anit-Hindu government.

یہ پروپگنڈا بلاشبہ آخری حد تک بے بنیاد ہے۔ مسلمان عام طور پر ایک ہی شادی کرتے ہیں۔ میری عمر ۷۰ سال ہو چکی ہے۔ مگر اس پوری مدت میں میرے علم میں کوئی ایک بھی ہندستانی مسلمان نہیں آیا جس نے چار شادیاں کر رکھی ہوں۔ حتیٰ کہ ایسا کرنا ممکن بھی نہیں۔ کیوں کہ تمام مسلمان چار شادیاں اس وقت کر سکتے ہیں جب کہ ان کے یہاں مردوں کے مقابلہ میں عورتوں کی تعداد چار گنا زیادہ ہو۔ یا ان کے پاس کوئی ایسا کارخانہ ہو جہاں وہ زیادہ عورتیں پیدا کر سکیں۔ مگر موجودہ مسلم سماج میں نہ تو عورتیں زیادہ ہیں اور نہ مسلمانوں کے پاس کوئی عورت ساز فیکٹری موجود ہے۔ ایسی حالت میں ان کے لیے کیوں کر ممکن ہوگا کہ ان میں سے ہر شخص چار چار بیویاں رکھے مسٹر طراج پوری کا ایک پیراگراف اس سلسلہ میں نقل کرنے کے قابل ہے :

"اس خدشہ کا پہلا مقدمہ کہ تعدد ازواج کے حق میں قانونی دفعہ اس پر عمل تک بھی پہنچائے گی، شماریاتی مطالعہ سے ثابت نہیں ہوتا۔ عورت کی حیثیت کے بارہ میں نیشنل کمیشن کی رپورٹ کے مطابق، تعدد ازواج فی الحقیقت دوسرے فرقوں کے مقابلہ میں مسلمانوں کے اندر کم ہے۔ اس کا دوسرا مقدمہ کہ تعدد ازواج مسلمانوں کی آبادی کو زیادہ تیزی کے ساتھ بڑھائے گا، منطقی طور پر مغالطہ آمیز ہے۔ بچہ پیدا کرنے کے قابل عورتوں کی تعداد چونکہ ہمیشہ یکساں رہتی ہے، اگر کچھ مرد ایک سے زیادہ شادیاں کریں تو بہت سے مردوں کو بیویاں ہی نہیں ملیں گی۔ کسی فرقہ میں غیر شادی شدہ مردوں کی کثیر تعداد کسی بھی طرح اس فرقہ کی تولیدی صلاحیت میں اضافہ نہیں کرتی۔ واضح طور پر، چار آدمی چار بیویوں کے ساتھ زیادہ بچے پیدا کریں گے، بمقابلہ اس کے کہ ایک ہی مرد کے ساتھ چار بیویاں ہوں۔ اس طرح تعدد ازواج کا طریقہ آبادی میں اضافہ کی رفتار کو گھٹانے والا ہے نہ کہ اس کو بڑھانے والا (انڈین اکسپرس ۷ جولائی ۱۹۹۵)

تقریباً یقینی ہے کہ مذکورہ انتہا پسند سیاسی عناصر اگلے الکشن میں ہندو ووٹروں سے کہیں گے کہ دیکھو، دستور کی دفعہ اور سپریم کورٹ کے فیصلہ کے باوجود مسلمان یکساں سول کوڈ بنانے کے لیے راضی نہیں ہیں۔ وہ ایسا قانون بنانے کے مخالف اس لیے ہیں کہ اس کے بعد انہیں چار شادیوں کی اجازت نہیں رہے گی اور اس طرح وہ اپنی آبادی

بڑھانے اور ہندوؤں کو اقلیت میں تبدیل کرنے کے بارہ میں اپنے منصوبہ کی تکمیل نہ کرسکیں گے۔ اس لیے ہمیں ووٹ دے کر ہم کو اقتدار تک پہنچاؤ تاکہ ہم اس خطرہ کا دفیعہ کرسکیں۔ مگر اس پروپگنڈے کا بے بنیاد ہو ہی اس کے لیے کافی ہے کہ خدا کی دنیا میں وہ کامیاب نہ ہو۔ ملک کا سب سے بڑا اخبار ٹائمس آف انڈیا ہر روز اپنے پہلے صفحہ پر اس قانون فطرت کا اعلان کرتا ہے کہ سچائی غالب آتی ہے۔ (Let Truth Prevail)

مساوات نہیں ایڈجسٹمنٹ

۱۹۵۴ میں ہندستانی پارلیمنٹ نے اسپیشل میرج ایکٹ منظور کیا تھا۔ اس کے مطابق، مرد او عورت کسی مذہبی رسم کی ادائگی کے بغیر مخصوص کورٹ میں جاتے ہیں اور ایک مجسٹریٹ کے سامنے ا کرکے ایک دوسرے کے قانونی میاں اور بیوی بن جاتے ہیں۔ کامن سول کوڈ اگر سیکولر اصول پر بنا جائے تو وہ موجودہ اسپیشل میرج ایکٹ ہی کی ایک توسیع ہوگی۔ میں نے دہلی میں تحقیق کی کہ یہا کتنے لوگ ہیں جنھوں مذکورہ ایکٹ کے تحت اپنی شادی کی ہے۔ کافی تلاش وتحقیق کے بعد مجھ صرف دو آدمی ملے۔ ایک ہندو اور ایک مسلمان۔ یہ دونوں کسی مذہبی رسم کے بغیر سادہ طور پر کورٹ میں گئے اور وہاں اپنا نکاح رجسٹر کرالیا۔ مگر چند ہی سال کے بعد دونوں شادیاں ٹوٹ گئیں او اب مرد وعورت دونوں الگ الگ رہتے ہیں۔ میں نے مزید تحقیق کی تو معلوم ہوا کہ اس علحدگی سبب "ایگوازم" تھا۔ دونوں میں اکثر چھوٹی چھوٹی باتوں پر تکرار ہوجاتی۔ یہ تکرار بڑھتے بڑھتے مستق علحدگی تک پہنچ گئی۔

مساوات مرد وزن کا جدید نظریہ کاغذ پر بہت اچھا لگتا ہے۔ مگر زندگی میں سب سے زیادہ جو چیز کی اہمیت ہے وہ ایڈجسٹمنٹ ہے نہ کہ مساوات۔ مساوات کا تصور حقوق طلبی کا مزاج بناتا ہے ا ایڈجسٹمنٹ کا تصور حقوق کی ادائگی کا۔ یہی وجہ ہے کہ مساواتی ذہن کے مرد وعورت اکثر لڑکر ایک دوسرے سے الگ ہوجاتے ہیں، اور ایڈجسٹمنٹ کا ذہن رکھنے والے کامیاب گھر کی تعمیر کرتے ہیں۔

میں نے جاپان کے بارہ میں ایک کتاب پڑھی۔ اس میں بتایا گیا تھا کہ جاپانی عورت اور مرد کا مزاج یہ ہے کہ میں کسی کے ماتحت ہوں (I am under someone) اپنے اس احساس کی بنا پر جاپانی انسان ہم فریق ثانی سے ایڈجسٹ کرنے کے لیے تیار رہتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ امریکی عورت سب سے زیادہ بری بیو ہے اور جاپانی عورت سب سے زیادہ اچھی بیوی۔ اس کا راز یہی ہے۔ امریکی عورت پر سب سے زیادہ جو چ مسلط ہوتا ہے وہ برابری کا تصور ہے۔ اس کے برعکس جاپانی عورت برابری اور نابرابری کی بحث سے ا

اسٹڈ کو صرف یہ احساس یلے ہوتی ہے کہ مجھے موافقت کے اصول پر زندگی گزارنا ہے۔ اسی لیے ازدواجی زندگی میں امریکی عورت ناکام رہتی ہے اور جاپانی عورت کامیاب ——— اچھا خاندان بنانے کے لیے ہمیں سب سے زیادہ ایڈجسٹمنٹ پر زور دینا ہے نہ کہ مغربی تصور کے مطابق مساوات پر۔

ہندو برادریوں کا رواج

خود ہندوؤں میں شادی بیاہ کا کوئی ایک مقرر طریقہ نہیں۔ ہندوؤں میں سیکڑوں کی تعداد میں مختلف گروہ ہیں، اور ہر گروہ اپنے اپنے خاندانی یا علاقائی رواج کے مطابق شادی کی رسوم ادا کرتا ہے۔ مثال کے طور پر کرکٹ کے مشہور کھلاڑی سا چن ٹنڈولکر (Sachin Tendulkar) نے ۲۵ مئی ۱۹۹۵ کو بمبئی میں مسز انجلی مہتا سے شادی کی تو اخباری رپورٹ کے مطابق ان کے نکاح کی تقریب مہاراشٹر کے روایتی انداز (traditional Maharashtrian-style) میں ادا کی گئی (پانیر ۲۶ مئی ۱۹۹۵)

آج بھی تقریباً تمام ہندو اپنی شادیاں اپنے مذہبی رواج کے مطابق کرتے ہیں، اگرچہ اسپشل میرج ایکٹ ۱۹۵۴ کی صورت میں ان کے لیے ایک عمومی قانون موجود ہے:

Almost all Hindus still solemnise their marriages through religious customs although there is a civil way out through the Special Marriages Act of 1954. (The Hindustan Times, May 22, 1995)

یہ کوئی اتفاقی بات نہیں۔ یہ دراصل وہی ہے جو ہونا چاہیے۔ شادی بیاہ کا تعلق انتہائی نجی معاملات سے ہے۔ ایسے معاملات میں ہر فرد ہمیشہ اپنے خاندانی یا گروہی رسم و رواج کے مطابق ہی عمل کرتا ہے۔ اس طرح کے معاملات میں اس کے سوا کوئی اور صورت ممکن نہیں۔

اصل ضرورت: نیشنل کیرکٹر

انڈیا کو ایک متحد اور پر امن اور ترقی یافتہ ملک بنانے کے لیے اصل میں جس چیز کی ضرورت ہے، وہ نیشنل کیرکٹر ہے۔ ملک میں جتنی بھی کمیاں ہیں، یا جو بگاڑ بھی یہاں نظر آتا ہے۔ ان سب کا اصل سبب صرف ایک ہے۔ وہ یہ کہ آزادی کے بعد ملک کے لوگوں میں نیشنل کیرکٹر پیدا نہ کیا جا سکا۔

نیشنل سوچ شخصی سوچ کی ضد ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ آدمی ذاتی مفاد کو اہمیت دینے کے بجائے قومی مفاد کو اہمیت دے۔ جہاں کہیں دونوں تقاضوں میں ٹکراؤ ہو تو وہ شخصی مفاد کو پس پشت

ڈال دے اور قومی مفاد والے طریقہ کو اختیار کرلے۔

باہر کا کوئی ملک پیسہ دے کر آپ کو خریدنا چاہے تو اپنے ملک کی محبت آپ کو اس سے روک دے۔ ٹیکس نہ دینے میں آپ کو ذاتی فائدہ ہو رہا ہو تب بھی آپ ٹیکس دیں کیوں کہ اس سے قوم کو فائدہ ہوگا۔ ملاوٹی چیزیں سپلائی کرنے میں آپ کا ذاتی نفع بڑھتا ہو مگر آپ ایسا نہ کریں، کیوں کہ ایسا کرنے سے ملک کی ترقی رک جاتی ہے۔ ذاتی شکایت کے باوجود آپ قومی املاک کو نقصان نہ پہنچائیں اور اقتصادی پہیہ کو روکنے کی کوشش نہ کریں، کیوں کہ اس میں ملک کی تباہی ہے۔ الکشن میں اگر آپ ہار جائیں تو دل سے اپنی ہار کو مان لیں۔ کیوں کہ ہار نہ ماننے کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ملک کا پورا سیاسی نظام بگڑ جاتا ہے۔ اگر آپ ذمہ داری کے عہدہ پر ہیں تو اپنے مالی فائدہ کے لیے سکینڈل اور اسکیم میں ملوث نہ ہوں، کیوں کہ ایسا کرنے سے ملک کا اقتصادی ڈھانچہ تباہ ہو جاتا ہے۔ اگر آپ کو ایک بار حکومت مل جائے تو یہ نہ چاہیں کہ میں ہی ہمیشہ حکومت کی گدی پر بیٹھا رہا ہوں۔ کیوں کہ اس قسم کی سیاسی خود غرضی ملک کے جمہوری ڈھانچہ کو تباہی اور بربادی کے آخری کنارے پہنچا دیتی ہے۔ اگر آپ لیڈر ہیں تو اپنے الکشنی مفاد کے لیے ایک گروہ کے اندر دوسرے گروہ کے خلاف نفرت اور خوف کے جذبات نہ پیدا کریں۔ کیوں کہ اس سے آپ کا ووٹ بنک تو بنے گا۔ لیکن ملک کا بینک دیوالیہ ہو کر رہ جائے گا۔ وغیرہ

اسی کا نام سچی دیش بھگتی ہے۔ اور یہی ملک کو آگے بڑھانے کے لیے ضروری ہے۔ مگر یہی چیز آج ہمارے ملک میں موجود نہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سارے لوگ دیش بھگت کے بجائے خویش بھگت ہو گئے ہیں۔ ہر ایک اپنے فائدہ کی خاطر ملک کے فائدہ کو بھول گیا ہے۔ اسی خویش بھگتی نے ملک کا وہ برا حال کر دیا ہے جس کی آج ہر آدمی شکایت کر رہا ہے۔

دیش بھگتی کامن سول کوڈ جیسی ظاہری کارروائیوں سے کبھی نہیں آئے گی۔ بلکہ لوگوں کی سوچ کو تعمیری رخ دینے سے آئے گی۔ اس کے لیے ہمیں تمام ذرائع کو استعمال کر کے لوگوں کو ایجوکیٹ کرنا ہوگا۔ ہمیں تعمیر شعور یا ذہنی بیداری کی ایک طویل اور ہمہ گیر مہم چلانی ہوگی۔ یہ بلاشبہ ایک مشکل کام ہے۔ مگر یہ بھی حقیقت ہے کہ کوئی بھی دوسری چیز اس کا بدل نہیں۔

تعلیم کی اہمیت

دستور ہند کے رہنما اصولوں کے تحت جو دفعات درج ہیں ان میں سے ایک اس کی دفعہ ۴۵ ہے۔ یہ دفعہ کہتی ہے کہ ریاست یہ کوشش کرے گی کہ دستور کے نفاذ کے بعد دس سال کی مدت میں وہ تمام بچوں

کے لیے مفت اور لازمی تعلیم فراہم کردے، یہاں تک کہ وہ چودہ سال کی عمر تک پہنچ جائیں :

The state shall endeavour to provide, within a period of ten years from the commencement of this Constitution, for free and compulsory education for all children untill they complete the age of fourteen years.

غالباً بلا خوف تردید کہا جا سکتا ہے کہ یہ دفعہ دستور کے رہنما اصولوں کے تحت درج شدہ دفعات میں سب سے زیادہ اہم ہے۔ مگر ہم دیکھتے ہیں کہ اس کی بھی دفعہ سب سے زیادہ غیر اہم بنی ہوئی ہے۔ سپریم کورٹ نے کبھی اس کی ضرورت نہیں سمجھی کہ وہ حکومت سے باز پرس کرے کہ دس سال کی مقررہ مدت گزرنے کے باوجود اس دفعہ پر عمل کیوں نہیں کیا گیا۔

دستور ہند کا نفاذ ۲۶ نومبر ۱۹۴۹ کو ہوا تھا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ نومبر ۱۹۵۹ میں دس سال کی یہ مقررہ مدت پوری ہوگئی۔ مگر ملک کے تمام نوجوانوں کو تعلیم یافتہ بنانے کا نشانہ کسی بھی درجہ میں حاصل نہ ہو سکا۔

تعلیم کی اہمیت قومی تعمیر کے لیے اتنی زیادہ ہے کہ اس کے مقابلہ میں کامن سول کوڈ کا معاملہ صرف ایک نان اشو کی حیثیت رکھتا ہے۔ ایسی حالت میں ہمارا واحد لکاتی نشانہ صرف یہ ہونا چاہیے کہ ہم ملک کی آبادی کو صد فی صد تعلیم یافتہ بنائیں۔ اس کے سوا جس چیز کو بھی نشانہ بنایا جائے گا وہ اصل قابل لحاظ چیز سے توجہ کو ہٹانے (shift of emphasis) کے ہم معنی ہوگا۔ اور اس طرح توجہ کو اہم سے ہٹا کر غیر اہم میں الجھا دینا ایک قومی جرم ہے نہ کہ قومی خدمت۔

تعلیم کا تعلق اصلاً سروس سے نہیں ہے۔ تعلیم کی اصل اہمیت یہ ہے کہ وہ شعور کی تربیت کرتی ہے۔ وہ آدمی کو صحیح طرز پر سوچنے والا بنا دیتی ہے۔ سماج یا قوم میں جتنے بھی مثبت اور مفید واقعات ہوتے ہیں وہ سب انھیں لوگوں کی دین ہوتے ہیں جو صحیح طرز فکر کے حامل ہوں۔

صحیح طرز فکر آدمی کے اندر دور اندیشی پیدا کرتا ہے۔ وہ آدمی کو بتاتا ہے کہ وہ اختلافات سے کس طرح نپٹے۔ وہ آدمی کے اندر وہ بالغ نظری پیدا کرتا ہے کہ وہ اپنے مائنس کو پلس میں تبدیل کر سکے۔ اس سے آدمی ایک چیز اور دوسری چیز کے درمیان فرق کو جانتا ہے۔ وہ ظاہر سے گزر کر اندرونی حقیقت کو دریافت کر لیتا ہے۔ صحیح طرز فکر سے صحیح عمل ظہور میں آتا ہے، اور صحیح عمل ہی کسی فرد یا گروہ کو کامیابی کی منزل تک پہنچاتا ہے۔

سماج میں یک جہتی اور اتحاد کی فضا بنانے کے لیے اصل ضرورت یہ نہیں ہے کہ لوگوں کا شادی بیاہ کا طریقہ ایک ہو۔ بلکہ اصل ضرورت یہ ہے کہ لوگ صحیح طرز فکر کے حامل ہوں۔ صحیح طرز فکر

کیا ہے، اس کا اندازہ ایک واقعہ سے ہوگا۔

سوامی ویویکانند (۱۹۰۲-۱۸۶۳) کو ایک کرسچین بھائی نے اپنے مکان پر بلایا۔ کرسچین نے سوامی جی کو جانچنے کے لیے یہ کیا کہ اپنے ملاقات کے کمرہ میں ایک میز پر نیچے اور اوپر بہت سی مذہبی کتابیں رکھ دیں۔ سب سے نیچے ہندوؤں کی مقدس کتاب رامائن رکھی۔ اس کے اوپر مختلف مذہبوں کی کتابیں، اور سب سے اوپر اپنی مذہبی کتاب بائبل۔ سوامی ویویکانند جب کمرہ میں داخل ہوئے تو کرسچین میزبان نے کتابوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا کہ دیکھیے، اس کے بارہ میں آپ کا تبصرہ کیا ہے۔ سوامی جی کتابوں کی مذکورہ ترتیب کو دیکھ کر مسکرائے، اور کہا: فاؤنڈیشن تو بہت اچھی ہے۔

سوامی جی اگر اس معاملہ کو وقار (پرسٹیج) کا اشو بناتے تو وہ بگڑ جاتے۔ وہ کہتے کہ کیا تم نے مجھے ذلیل کرنے کے لیے یہاں بلایا تھا۔ اب دونوں میں تکرار شروع ہو جاتی۔ عین ممکن ہے کہ یہ تکرار بڑھ کر اس نوبت تک پہنچتی کہ امن قائم کرنے کے لیے پولیس کو بلانا پڑتا۔ لیکن سوامی جی نے اس کو وقار کا مسئلہ بنانے کے بجائے اس کو اعراض کا مسئلہ بنا دیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ جو معاملہ دونوں کو لڑائی تک پہنچاتا، وہ دونوں کے درمیان مسکراہٹ کے تبادلہ پر ختم ہو گیا۔

یہ قابل قدر واقعہ کیوں کر پیش آیا۔ کیا اس لیے کہ سوامی ویویکانند اور مذکورہ کرسچین کا شادی بیاہ کا طریقہ ایک تھا۔ ظاہر ہے کہ ایسا نہیں تھا۔ کیوں کہ ان میں سے ایک ہندو تھا اور دوسرا عیسائی۔ اور ہندوؤں اور عیسائیوں میں شادی بیاہ کا طریقہ ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہے۔

اس کی وجہ صرف یہ تھی کہ سوامی ویویکانند ایک ایسے آدمی تھے جن کی اعلیٰ تعلیم نے ان کو حد درجہ باشعور بنا دیا تھا۔ وہ جانتے تھے کہ کس طرح کسی واقعہ کو منفی رخ دینے کے بجائے اس کو مثبت رخ دیا جا سکتا ہے۔ وہ سوچنے کا آرٹ جانتے تھے۔ وہ زندگی کی سائنس سے واقفیت رکھتے تھے۔ وہ جانتے تھے کہ کس طرح اختلاف کے باوجود اتحاد کے ساتھ رہا جا سکتا ہے۔ اس کا راز سوامی جی کی شعوری بیداری تھا نہ کہ کسی قسم کا مشترک سول کوڈ۔

مسلمانوں سے خطاب

آخر میں مسلمانوں سے میں گزارش کروں گا کہ وہ سپریم کورٹ کے موجودہ فیصلہ (۱۹۹۵) کے معاملہ میں ماضی کی اس غلطی کو ہرگز نہ دہرائیں جو سپریم کورٹ کے سابق فیصلہ (۱۹۸۵) کے معاملہ میں

ان سے سرزد ہوئی تھی۔ دس سال پہلے جب شاہ بانو کیس پر عدالت عالیہ کا فیصلہ سامنے آیا تو مسلمانوں نے سارے ملک میں احتجاج اور مظاہرہ کا سلسلہ شروع کر دیا۔ اس کا براہ راست فائدہ ملک کے انتہا پسند ہندو عناصر کو پہنچا۔

اب دوبارہ یہ عناصر انتظار کر رہے ہیں کہ مسلمان مشتعل ہو کر سڑکوں پر آجائیں، تاکہ وہ مسلم خطرہ کا ہوّا کھڑا کر کے ہندوؤں میں اپنا ووٹ بینک بنا سکیں۔ سپریم کورٹ کا فیصلہ اپنی موجودہ حالت میں مسلمانوں کے لیے کوئی خطرہ نہیں۔ البتہ اگر مسلمانوں نے دوبارہ مظاہراتی طریقے اختیار کیے تو یقینی طور پر وہ ان کے لیے خطرہ بن جائے گا۔

یہ دنیا مقابلہ اور مسابقت کی جگہ ہے۔ یہاں ہر ایک اس انتظار میں رہتا ہے کہ وہ دوسرے کی کمزوری سے فائدہ اٹھائے۔ فریق ثانی کو یہ موقع ہمیشہ اس وقت ملتا ہے جب کہ ناخوش گوار صورت حال پیش آنے پر آپ بھڑک اٹھیں اور عاجلانہ اقدام کر بیٹھیں۔ اسی لیے قرآن میں حکم دیا گیا ہے کہ — تم صبر کرو، جس طرح ہمت والے پیغمبروں نے صبر کیا، اور ان کے لیے جلدی نہ کرو (الاحقاف ۳۵) صبر کا طریقہ فریق ثانی سے یہ موقع چھین لیتا ہے کہ وہ آپ کی کمزوریوں کا استحصال کر سکے۔ جب کہ بے صبری کا طریقہ آپ سے ایسی غلطیاں کراتا ہے کہ آپ نہایت آسانی سے فریق ثانی کے سازشی منصوبوں کا شکار ہو جائیں۔

کسی فریق کے خلاف سازش اگرچہ دوسرے لوگ کرتے ہیں۔ مگر عملاً سازش کا شکار ہونے یا نہ ہونے کا معاملہ خود فریق کے اپنے اختیار میں ہوتا ہے۔ اسی حقیقت کو سمجھنے میں زیر سازش گروہ کی کامیابی کا راز چھپا ہوا ہے۔

منظر مہدی

مثالی مُسلم عورت کی تشکیل

سرسید، نذیر احمد، حالی اور شبلی کی نگارشات کا مُطالعہ

سرسیّد

ہندوستانی معاشرے میں عورتوں کی حالت اور ان کے مسائل سے سرسید بے خبر نہیں تھے۔ وہ ہندوستان کی عورتوں کو انسانی خصوصیات سے عاری قرار دیتے تھے۔ انھوں نے ان کی مثال ایسے پرندے سے دی جسے پر نکلنے سے پہلے ہی پنجرے میں ڈال کر اُڑنے سے محروم کر دیا جائے۔ ان کے نزدیک عورتوں کی قید و بند کی زندگی ان کے ذہن کے تاریک ہونے کا سبب ہے۔ اسی وجہ سے حقائق کا ادراک ان کے بس میں نہیں ہوتا ہے اور توہمات ان کے عقائد کا لازمی جُزو ہو گئے ہیں۔ سرسید کا خیال تھا کہ ہندوستان میں عورتوں کی یہ حالت نہ صرف معاشرتی ترقی میں سدِّ راہ تھی بلکہ مضرت رساں بھی تھی۔ وہ ان کی تصویر کشی یوں کرتے ہیں:

> ... ان کے خیالات میں اس قدر تیرگی ہوتی ہے کہ وہ بہت کم، بلکہ بالکل کسی چیز کی اصلی کیفیت اور اس کی مناسب تدبیر کو نہیں سمجھ سکتیں اور

ڈاکٹر منظر مہدی، سنٹر آف انڈین لینگویجز، اسکول آف لینگویجز، جواہر لعل نہرو یونیورسٹی، نئی دہلی ۶۷

ان کے خیالات میں ایک ہولناک ابتری ایسی ہے کہ اس کے تصور سے وحشت معلوم ہوتی ہے اور باوجود ان تمام خرابیوں کے ان کی جبلت میں اپنے قدیمی اطوار کی پابندی ایسی ہے کہ اس پابندی کو موت وحیات بدر بدرجہا فائق سمجھتی ہیں... ہمیشہ وہ امراض کو بھوت اور آسیب کا اثر سمجھتی ہیں اور اسی وجہ سے بجائے اس کے کہ علاج کی طرف عاقلانہ طور سے متوجہ ہوں، اوّل جھاڑ پھونک اور نذر و نیاز سے کام لینا جانتی ہیں[1]

ہندوستانی عورتوں کی زندگی سے توہم پرستی کے ازالے کا مقصد ان کو عقلیت پسند انسان بنانا نہیں تھا بلکہ اس کا منشار اول یہ تھا کہ مرد اپنی گھریلو زندگی اور معاشرے کی اصلاح کی جانب جو کوشش کرتے ہیں وہ بارآور ہو کیوں کہ ان کی توہم پرستی جو جہالت کی زائیدہ ہے اصلاح کی راہ میں آڑے آتی ہے اور دوم توہم پرست عورتوں کے ساتھ مردوں کا زندگی گزارنا اذیت ناک ہے۔ ان کا خیال تھا کہ مہذب قومیں مسلم معاشرے میں عورتوں کی حالت اور حیثیت کو دیکھ کر طنز کرتی ہیں کیوں کہ اس سماج میں ان کے ساتھ مردوں کا سلوک افسوسناک ہے۔ اس کی وجہ سرسید کے نزدیک مسلمانوں کا 'نامہذب' ہونا اور اسلامی احکامات پر عمل نہ کرنا ہے۔ انھوں نے مسلم مردوں کو مشورہ دیا کہ وہ اپنی عورتوں کو خدمت گار شمار کرنے کے بجائے انھیں اپنا شریکِ حیات سمجھیں، ان کے ساتھ حسنِ سلوک، حسنِ معاشرت اور محبت سے پیش آئیں، ان کی تواضع اور خاطرداری کریں اور ان کے آرام و آسائش اور خوشی و مسرت کا خیال رکھیں۔ انھوں نے کہا کہ مہذب اقوام و ممالک ان تمام باتوں کا خیال رکھتے ہیں۔ اس لیے 'ان کی عورتوں کی حالت مسلمانوں اور مسلمان ملک کی عورتوں کی حالت سے بدرجہا بہتر ہے'؛ جب کہ حقیقت یہ ہے کہ ان ممالک میں عورتوں سے متعلق قوانین ایسے ہی 'ناقص اور خراب' حالت میں تھے کہ ان کو شادی کے بعد کسی قسم کے سماجی اور معاشی حقوق حاصل نہیں تھے لیکن وہاں ان قوانین میں اصلاح کر کے عورتوں کے درجے کو بلند کیا گیا ہے۔ حالاں کہ

س کے برعکس اسلام میں عورتوں کی بہتری کے پیش نظر ہر قسم کے سماجی اور معاشی حقوق حاصل تھے جو دنیا کے تمام مذاہب سے بہتر تھے تاہم ان پر عمل نہ کیا گیا[۳]۔ سرسید نے بیوہ عورتوں کے نکاح کی حمایت کی اور اس سلسلے میں ہندوستان کے ہندوؤں اور مسلمانوں کو عملی اقدام کرنے کی تحریک دلائی[۳]۔

سرسید نے اسلام کو عورت اور مرد کے درمیان مساوات کے اصول پر مبنی واحد مذہب ثابت کرنے کے خیال سے کہا کہ دنیا میں اسلام کے علاوہ اور کوئی دوسرا مذہب یا کسی دوسرے مذہب کا پابند ملک نہیں ہے جس میں عورت اور مرد کے حقوق کو برابر تسلیم کیا گیا ہو۔ لیکن اس سلسلے میں ایک بہت اہم نکتہ یہ ہے کہ سرسید کے نزدیک، عورتوں کے حقوق کی برابری کا مطلب یہ نہیں تھا کہ انھیں زندگی کے ہر میدان میں مرد کے برابر سمجھا جائے بلکہ ان کے خیال میں ان کو وہی حقوق حاصل ہونے چاہئیں جن کی شرع اجازت دیتی ہے۔ ان کے نزدیک عورتوں کے حقوق کی برابری کا پیمانہ اسلامی شرع ہے جو اُن کے خیال میں معقول ہے[۴]۔ اسی لیے انھوں نے یورپ کی عورتوں کی 'بے پردگی' کو معیوب اور مسلم معاشرے میں رائج عورتوں کے پردے کو 'نہایت عمدہ' خیال کیا۔ سرسید کے نزدیک مروّجہ پردے سے متعلق قرآنی ثبوت کی موجودگی یا غیر موجودگی پر بحث 'نازیبا' اور 'محض فضول' ہے۔ کیوں کہ یہ بحث اسی وقت بامعنی اور کارآمد ہوتی جب مسلم مرد اپنے اعمال میں قرآنی احکامات کے پابند ہوتے اور اس سلسلے میں قرآن سے سند تلاش کرتے۔ چونکہ مرد تمام شعبہ ہائے زندگی میں قرآنی احکامات پر عمل پیرا نہیں ہیں۔ اس لیے مروّجہ پردے کی حمایت یا مخالفت میں بھی قرآن سے سند فراہم کرنا معقول نہیں ہے[۵]۔ سرسید مسلم عورتوں کے پردہ ترک کرنے کے سخت مخالف تھے اور پردے کے حق میں ہر قسم کے جواز ڈھونڈتے تھے۔ اس لیے اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا تھا کہ قرآن میں ایسے پردے کا، جو ہندوستانی مسلم عورتوں میں رائج ہے، جواز موجود ہے یا نہیں۔

عورتوں کے معاملے میں سرسید اسلام کی روایتی تاویل کے قائل تھے

اور ان کو اسی اسلام کا پابند رہنے کی تلقین کرتے تھے جب کہ یہ ثابت کرنے کے لیے کہ اسلام ترقی کا مخالف نہیں ہے انھوں نے پورے اسلام کی مطابقت عقل اور فطرت سے کی لیکن اسلام کی یہ تاویل جدید تعلیم یافتہ یا جدید تعلیم حاصل کرنے والے مسلم اشرافیہ کے لیے تھی نہ کہ پورے مسلم معاشرے اور مسلم عورتوں کے لیے۔ سرسید مہذب قوموں کی ان کوششوں کو سراہتے تھے کہ انھوں نے اپنی عورتوں کی اصلاح کرکے ان کو نہایت اعلیٰ درجے کی ترقی پر پہنچا دیا ہے۔ لیکن انھوں نے ہندوستان کے مسلم معاشرے کی عورتوں کی قابلِ رحم حالت اور حیثیت کی واقفیت کے باوجود ان کی اصلاح اور ترقی کو قابلِ اعتنا نہ خیال کیا اور ان کو ان کے حال پر چھوڑ دیا۔ اس طرح سرسید کا یہ رویّہ اسلام سے متعلق ان کے اس دعوے کے منافی معلوم ہوتا ہے کہ اسلام عورت اور مرد کے مساوی حقوق کا قائل ہے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ دنیا کا کوئی بھی مذہب عورت اور مرد کی برابری کا قائل نہیں ہے۔ اسلام میں بھی عورت کی حیثیت کے بارے میں صدیوں سے بحث جاری ہے اور اس سلسلے میں ایک گروہ قرآن، حدیث، تاریخ اور مقتضائے وقت کے مطابق عورت اور مرد کو سماجی حیثیت کے اعتبار سے مساوی ثابت کرنے کی کوشش کرتا رہا ہے، جس سے مسلم عورتوں کی جانب اسلامی فریم ورک ہی میں سہی ایک مثبت رویّے کا اظہار ہوتا رہا ہے۔ لیکن سرسید نے یہ نہیں کیا، کیوں کہ ان کا یہ مقصد نہیں ہے اور نہ وہ دونوں کی برابری کے قائل ہیں۔ ان کے نزدیک ان دونوں کو الگ الگ سماجی رول ادا کرنا ہے۔ انھوں نے عورت اور مرد کے لیے دو پیمانے مقرر کیے۔ سرسید نے مسلم معاشرے میں عورتوں کی پست حیثیت کے بارے میں مغربی تنقید کے پیشِ نظر اس پستی کی ذمّے داری اسلامی احکامات پر مسلمانوں کا عمل نہ کرنا قرار دیا اور کہا کہ اسلام دنیا کا واحد مذہب ہے جو عورتوں اور مردوں کے مساوی حقوق کا قائل ہے لیکن جب عمل کرنے کا معاملہ پیش آیا تو انھوں نے عورتوں کو مساوی حقوق کا مستحق خیال نہیں کیا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اسلام میں عورتوں اور مردوں کے مساوی

حقوق کا دعویٰ یورپی ناقدین کو قائل کرنے کے لیے پیش کیا گیا تھا۔

سر سید ہندوستانی عورتوں کی نیکی، بردباری اور محبت کے بہت ہی معترف تھے۔ مشکل اوقات میں ان کے صبر اور برداشت کے مادے کی داد دیتے تھے اور بال بچوں کی پرورش اور خانہ داری کی صلاحیت پر نہایت ہی فخر کرتے تھے۔ وہ ان کی ان خوبیوں کی بنا پر دنیا میں ان کو مثال کے طور پر پیش کر سکتے تھے۔ جب عورتیں سر سید جیسی اثر انداز ہونے والی شخصیت سے اپنی اس تصویر کی تعریف سُنتی رہی ہوں گی تو وہ خود بھی اس پر فخر کرتی رہی ہوں گی اور یہ تعریف ان کو اپنی تصویر میں کسی قسم کی تبدیلی کے خیال سے باز رکھتی رہی ہوگی۔ سر سید ہندُستانی عورتوں کی اس تصویر کو شاید پسند کرتے تھے اور اس میں کسی قسم کی کوئی تبدیلی نہیں چاہتے تھے۔ اسی لیے جب ان کو جدید تعلیم دینے کا مسئلہ درپیش ہوتا تو وہ ان کو مخاطب کر کے کہتے کہ وہ ان کی تعلیم سے بے خبر نہیں تھے بلکہ 'دل سے ان کی ترقیٔ تعلیم' کے خواہش مند تھے لیکن وہ اس طریقۂ تعلیم کے خلاف تھے جسے 'زمانے کے کوتاہ اندیش' اختیار کرنا چاہتے تھے۔ انھوں نے لڑکیوں کو جدید علوم کی تعلیم دینے کی علی الاعلان مخالفت کی اور ان علوم کی کتابوں کو 'نامفید اور نامبارک' خیال کیا۔ انھوں نے کہا کہ بہت سے معاملات میں وہ جدید نظریات رکھتے تھے لیکن عورتوں کی تعلیم کے بارے میں وہ اپنے 'قدیم بزرگوں' کے خیالات سے متفق تھے[۵۲] اس لیے انھوں نے ان عورتوں کو وہی تعلیم حاصل کرنے کا مشورہ دیا جو اُن کی نانیوں اور دادیوں نے حاصل کی تھی، کیونکہ زمانے کے انقلابات سے ان کے حالات اور تعلیمی ضروریات میں کوئی تبدیلی پیدا نہیں ہوئی تھی۔ اس لیے عورتوں کا 'اپنا پُرانا طریقۂ تعلیم اختیار کرنا ہی ان کی دین و دنیا کی بہتری اور دوسری مصیبت سے حفاظت کا بہتر ذریعہ تھا'[۵۳] سر سید کے خیال میں عورتوں کو معاشرے میں اب بھی وہی رول ادا کرنا تھا جو اُن کی نانیوں اور دادیوں نے ادا کیا تھا۔ وہ عورتوں کو کوئی نیا سماجی رول سپرد کرنے کے حق میں نہیں تھے۔ اس لیے وہ ان کے لیے پرانے طریقۂ تعلیم کی نصیحت اور اسی کی حمایت کرتے تھے۔ انھوں نے اس

طریقۂ تعلیم کی وضاحت کی[۹] اور مثال کے طور پر اپنے خاندان میں رائج پرانے نظام تعلیم کا قدرے شرح و بسط کے ساتھ بیان کیا، جس سے وہ اچھی طرح واقف تھے۔ اس سلسلے میں وہ تین نسلوں کے طریقۂ تعلیم کا ذکر کرتے ہیں: پہلی نسل کے خانے میں انھوں نے اپنی والدہ اور خالاؤں کو رکھا؛ دوسری نسل کے زمرے میں اپنی ہم عمر بہنوں کو شامل کیا؛ اور تیسری نسل کے ضمن میں ان لڑکیوں کی مثال پیش کی جو ان کے سامنے بچہ تھیں اور اب بڑی ہو گئی تھیں۔ ان کی والدہ اور خالاؤں کی نسل سے تعلق رکھنے والی تمام خواتین پڑھنا جانتی تھیں اور چند اُن میں سے ایسی تھیں کہ جو فارسی کتابیں بھی پڑھ سکتی تھیں؛ خود انھوں نے گلستاں کے چند سبق اپنی والدہ سے پڑھے تھے اور اکثر ابتدائی فارسی کی کتابوں کے سبق ان کو سنائے تھے[۱۰]۔ دوسری اور تیسری نسلوں کی تعلیم کا طریقہ یہ تھا:

> ... رشتہ دارانِ قریب میں سے کوئی معزز اور آسودہ گھر لڑکیوں کی تعلیم کے لیے منتخب کیا جاتا تھا اور خاندان کی لڑکیاں اُس گھر میں پڑھنے کے لیے جمع ہوتی تھیں اور اس گھر کی بزرگ عورت جو اُن لڑکیوں میں سے کسی کی ماں اور کسی کی نانی اور کسی کی خالہ اور کسی کی مامی اور کسی کی پھوپھی ہوتی تھی، اُن سب لڑکیوں کی نگراں ہوتی تھی۔ اُن کی تربیت کے لیے متعدد اُستانیاں نوکر ہوتی تھیں۔ اور خود اُس گھر کی مالکہ اور بڑی عمر کی عورتیں جو پڑھی ہوئی ہوتی تھیں، مع اُستانیوں کے اُن لڑکیوں کو تعلیم دیتی تھیں۔
>
> اُس مکان کا ایک ٹکڑا جو ہمیشہ ضلع کی عمارتوں میں ایک دالان ہوتا تھا، بطور مکتب کے تجویز کیا جاتا تھا۔ اُس میں تخت پر بچھے ہوئے ہوتے تھے اور اُن پر نہایت صاف فرش ہوتا تھا۔ اور سب لڑکیاں وہاں بیٹھ کر پڑھتی تھیں اور اُستانی پڑھاتی تھی۔ اُس گھر کی بزرگ عورتیں وقتاً فوقتاً اُس دالان میں جا کر اُن لڑکیوں کی اور اُن کے پڑھنے کے

حالات کی نگرانی کرتی تھیں۔ کبھی کبھی کوئی رشتہ دار مرد ان لڑکیوں کا بھائی یا باپ، نانا، خالو آن کر ان لڑکیوں کا سبق سنتا تھا اور کسی کسی لڑکی کو خود پڑھاتا تھا۔

... صبح سے کھانے کے وقت تک پڑھنے کا وقت تھا۔ کھانے کے وقت پر سب لڑکیاں اس گھر کی مالکہ کے ساتھ کھانا کھاتی تھیں۔ کھانے کے بعد ظہر کے وقت تک سینے پرونے یا کسی اور قسم کی خانہ داری کے کاموں کے سیکھنے میں گزرتا تھا۔ ظہر کے وقت سب لڑکیاں نماز پڑھتی تھیں اور عصر کے وقت تک پھر اپنے پڑھنے میں مصروف رہتی تھیں۔ عصر کے بعد ڈولیوں میں سوار ہوئیں اور پھر اپنے اپنے گھر کو چلی گئیں۔

جمعہ کا دن نہایت دلچسپ ہوتا تھا۔ سب لڑکیاں بدستور صبح سے آتی تھیں اور مل کر چھوٹی چھوٹی پتیلیوں میں مختلف قسم کے کھانے پکاتی تھیں جو ہماری طرف کی زبان میں ہنڈ کلیہ کہلاتی ہے۔ ان لڑکیوں میں سے ایک لڑکی میزبان بنتی تھی اور سب لڑکیوں کو اُسی کا پکا ہوا کھانا کھلاتی تھی ... غرض کہ اسی طرح پر اُن کو وہ چیزیں، جو عورتوں کے لیے ضروری ہیں، پڑھائی جاتی تھیں اور خاندان کا طریقہ اور سلیقہ سکھایا جاتا تھا[11]

پرانے طریقۂ تعلیم کے نصاب میں قرآن، اُس کا ترجمہ اور نماز روزے کے مسائل سے متعلق کتابیں شامل تھیں۔ اس تعلیم سے غیر مطمئن، مزید تعلیم حاصل کرنے کی خواہاں لڑکی فارسی زبان سیکھتی تھی اور قصص الانبیاء، حکایات اولیاء اور بعض صورتوں میں مثنوی مولانا روم، مشکوٰۃ شریف کا فارسی ترجمہ از شیخ عبدالحق محدث دہلوی اس کے بعد مشکوٰۃ کا اُردو ترجمہ اور حصن حصین کا اُردو ترجمہ ظفر جلیل پڑھتی تھی۔ بعض لڑکیاں حضرت خواجہ نظام الدین کے ملفوظات فوائدالفواد بھی اپنے شوق سے پڑھتی تھیں۔ اس طریقۂ تعلیم پر رائے زنی کرتے ہوئے سرسید لکھتے ہیں کہ "یہی عمدہ

طریقہ تعلیم کا تھا جس سے لڑکیوں کے دل میں نیکی اور خداترسی، رحم اور محبت اور اخلاق پیدا ہوتا تھا اور یہی تعلیم اُن کے دین اور دنیا دونوں کی بھلائی کے لیے کافی تھی اور اب بھی یہی تعلیم کافی ہے۔"[۱۲]

سرسید نے عورتوں کی تعلیم کے نصاب میں جدید علوم کی شمولیت کے خیال کی مخالفت کی۔ تعلیم نسواں کے لیے ان علوم کی حمایت کرنے والوں کو انھوں نے مغرب کے مقلدین میں شمار کیا۔ ان کے نزدیک یورپ اور امریکہ کے سماجی حالات اور اہم سیاسی اور سماجی عہدوں پر فائز ہونے کے امکانات کے پیش نظر وہاں عورتوں کے لیے جدید علوم کی تعلیم ضروری ہو سکتی تھی لیکن ہندوستانی معاشرہ ان ملکوں سے نہ صرف مختلف تھا بلکہ صدیوں بعد بھی یہاں ویسے حالات کے پیدا ہونے کی توقع نہیں تھی۔ اس لیے وہی پرانی دینی اور اخلاقی تعلیم سرسید کے زمانے کی عورتوں کے لیے بھی سودمند تھی۔ اس خیال سے انھوں نے جغرافیۂ عالم، تاریخ، الجبرا اور ٹرگنامٹری کی تعلیم کو لاحاصل قرار دیا۔[۱۳]

اپنی اسی ذہنی ساخت کی بنا پر ۱۸۸۲ء میں ایجوکیشن کمیشن کے سامنے مسلم عورتوں کی تعلیم کے مسائل پر بیان دیتے ہوئے انھوں نے اس عام خیال کو سراسر غلط قرار دیا کہ شریف خاندانوں کی خواتین جاہل ہیں۔ لیکن انھوں نے اس حقیقت کو تسلیم بھی کیا کہ مسلم عورتوں میں تعلیم تسلی بخش نہیں ہے تاہم شریف خاندانوں کی مسلم عورتوں میں ایک قسم کی 'معتدل درجے کی دیسی تعلیم' جاری ہے اور وہ مذہبی اور اخلاقی کتابیں اُردو، فارسی اور عربی میں پڑھتی ہیں۔ مثال کے طور پر انھوں نے اپنے خاندان کی عورتوں کو پیش کیا اور ان کے بارے میں کہا کہ وہ نہ صرف فارسی اور عربی کا بہت اچھا علم بلکہ اپنی زبان میں نظمیں کہنے کی صلاحیت بھی رکھتی ہیں۔ انھوں نے یہ دعوا کیا کہ اعلا درجے کے خاندانوں میں ایسی خواتین بھی حال ہی میں گزری ہیں جو 'اعلیٰ درجے کی صلاحیت' کا ملکہ رکھتی تھیں۔ اس ضمن میں شاہ عبدالعزیز دہلوی کے خاندان کی ایک خاتون کو مثال کے طور پر پیش کرتے ہوئے سرسید نے کہا کہ

انھیں عربی کی مذہبی کتابوں پر اس قدر ملکہ حاصل تھا کہ وہ عورتوں کے درمیان مذہب اور اخلاقیات پر وعظ کرتی تھیں۔ انھوں نے ایجوکیشن کمیشن کو آگاہ کیا کہ شریف خاندانوں میں عورتوں کی مذہبی تعلیم کے لیے استانیاں اور ملّانیاں رکھنے کا اب بھی دستور قائم ہے۔ اس کے علاوہ لڑکی کے والد، بھائی اور دوسرے قریبی رشتے دار اس کو اُردو، فارسی اور مستثنیٰ صورتوں میں انگریزی کی تعلیم دیتے ہیں۔ وہ دو ایسی لڑکیوں کو بھی جانتے تھے جو انگریزی میں خط لکھنے کی صلاحیت رکھتی تھیں۔[۱۸]

ایجوکیشن کمیشن میں عورتوں کی تعلیم کے سوال کو پیش کرتے ہوئے سرسیّد نے ان افراد کو غلط فہمی کا شکار خیال کیا جو تعلیم نسواں کے حامی تھے اور جن کی خواہش تھی کہ "عورتوں کو مردوں سے پہلے تعلیم یافتہ اور تہذیب یافتہ ہونا چاہیے"۔ یہ الگ بحث کا موضوع ہے کہ اس خیال کے حامی افراد مغالطے میں تھے یا نہیں لیکن یہ حقیقت ہے کہ سرسیّد نے عورتوں اور مردوں کی بہ یک وقت تعلیم کی بھی حمایت نہیں کی۔ بلکہ انھوں نے انتہاپسندانہ رویّہ اختیار کیا اور کہا کہ "حقیقت یہ ہے کہ مسلم عورتوں کو اُس وقت تک تسلّی بخش تعلیم نہیں دی جا سکتی جب تک مسلمان مردوں کی خاصی تعداد تسلی بخش تعلیم حاصل نہیں کر لیتی۔۔۔ جب موجودہ نسل کے مسلم مرد اچھی طرح تعلیم یافتہ اور روشن خیال ہو جائیں گے تو یہ صورتِ حال مسلم عورتوں کی روشن خیالی پر زوردار گویا بالواسطہ اثر ڈالے گا کیوں کہ روشن خیال والد، بھائی اور شوہر فطری طور پر اپنی رشتہ دار عورتوں کو تعلیم یافتہ کرنے کے لیے سب سے زیادہ متردّد ہوں گے"۔[۲۰] سرسیّد کا اس بات میں پختہ یقین تھا کہ مردوں کے تعلیم یافتہ ہونے سے پہلے عورتیں تعلیم یافتہ نہیں ہو سکتیں۔ ان کا خیال تھا کہ اس طرح مردوں کی تعلیم کی کوشش بالواسطہ عورتوں کی تعلیم کی کوشش بھی ہے۔ ان کے یہاں اس بات کی بھی تکرار ملتی ہے اور وہ اپنے اس خیال کو حق بجانب ثابت کرنے کی غرض سے اقوامِ عالم اور تاریخِ عالم کا سہارا لیتے ہیں۔ ۲۰؍ جنوری ۱۸۸۴ء کو بمقام گورداس پور، پنجاب کی خواتین نے ان کو ایڈریس پیش کرنا چاہا لیکن وہ یہ ایڈریس ان کو پیش نہیں کر سکیں۔[۲۱] اس لیے ان کی جانب سے

خان بہادر محمد حیات خاں نے جن کی بیگم نے اس ایڈریس کی تحریک کی تھی یہ ایڈریس پڑھا۔[۱۸] سرسید نے اس ایڈریس کے جواب میں عورتوں سے خطاب کرتے ہوئے کہا:

> اے میری بہنو! تم یقین جانو کہ دنیا میں کوئی قوم ایسی نہیں ہے جس میں مردوں کے حالات درست ہونے سے پہلے عورتوں کی حالت میں درستی ہوگئی ہو۔ اور کوئی قوم دنیا میں ایسی نہیں ہے جس میں مردوں کی حالت درست ہوگئی ہو اور عورتوں کی درست نہ ہوئی ہو۔ ان سچے واقعات نے میرے دل میں بہت کچھ اثر کیا ہے۔ میں نے تمہارے لڑکوں کی تعلیم پر جو کوشش کی ہے، اس سے تم یہ نہ سمجھو کہ میں اپنی پیاری بیٹیوں کو بھول گیا ہوں۔ بلکہ یہ یقین ہے کہ لڑکوں کی تعلیم پر کوشش کرنا لڑکیوں کی تعلیم کی جڑھ [کذا] ہے۔ پس جو خدمت میں تمہارے لڑکوں کے لیے کرتا ہوں، درحقیقت وہ لڑکوں (اور) لڑکیوں دونوں کے لیے ہے۔[۱۸]

انھوں نے اپنے اس خیال کا اعادہ محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس کے چھٹے اجلاس دسمبر ۱۸۹۱ء میں کیا۔ "اس وقت ہم تمام یورپ کی اور تعلیم یافتہ ملک کی ہسٹری دیکھتے ہیں اور پاتے ہیں کہ جب مرد لائق ہو جاتے ہیں، عورتیں بھی لائق ہوجاتی ہیں۔ جب تک مرد لائق نہ ہوں عورتیں بھی لائق نہیں ہوسکتیں۔ یہی سبب ہے کہ ہم کچھ عورتوں کی تعلیم کا خیال نہیں کرتے۔ اسی کوشش کو لڑکیوں کی تعلیم کا بھی ذریعہ سمجھتے ہیں۔" اس کے بعد انھوں نے اسی خیال کو ذرا فلسفیانہ رنگ دے کر، لیکن واضح لہجے میں پیش کرتے ہوئے کہا کہ "خدا کی برکت زمین سے نہیں آتی بلکہ آسمان سے اُترتی ہے۔ سورج کی روشنی بھی نیچے سے نہیں آتی بلکہ اوپر سے آتی ہے۔ اسی طرح مردوں کی تعلیم سے عورتوں کی تعلیم ہوتی ہے۔"[۱۹]

اس طرح سرسید نے مسلم معاشرے کی تشکیل نو کے لیے ضروری جدید تعلیم کو صرف مردوں تک محدود کر دیا اور اس کے ثمرے سے عورتوں کو محروم رکھا۔ انھوں نے مردوں کو مقدم سمجھا، ان ہی کو فوقیت دی اور عورتوں کو جدید تعلیم کا مستحق نہیں گردانا۔ حالانکہ انھوں نے چند اسباق اپنی والدہ سے بھی پڑھے تھے لیکن ماں کی گود کو پہلا

مکتب خیال نہیں کیا۔ پدری سماج اور اس رویّے کی نمایندگی کرنے والے ذہن سے تعلیم کے میدان میں بھی اس قسم کی تاویل کی توقع کی جا سکتی تھی۔

سرسیّد نے کافی غور و فکر کے بعد حکومت کو مسلم لڑکوں کے درمیان جدید تعلیم اور روشن خیالی کی نشر و اشاعت کی کوشش کرنے اور انہی امور پر اپنی توجہ مبذول کرنے کا مشورہ دیا کیوں کہ موجودہ سماجی حالات میں شریف خاندانوں کی لڑکیوں کی تعلیمی صورتِ حال کو بہتر بنانے کی سمت میں کی جانے والی کوئی بھی کارروائی ناکام ہوگی، اُس کے غلط نتائج مرتب ہوں گے اور قوت اور وسائل کا سراسر زیاں ہوگا۔ اس طرح ان کے نزدیک اشراف مسلم عورتوں میں جس قدر تعلیم رائج تھی وہ ان کی گھریلو خوشی کے لیے کافی تھی۔[۳۷] اس وجہ سے وہ کسی بھی قسم کے ایسے عام اسکول میں، جہاں بلا امتیاز 'قوم و خاندان' کے عام لڑکیاں تعلیم حاصل کر سکتی تھیں، شریف خاندانوں کی مسلم لڑکیوں کے تعلیم حاصل کرنے کو ناپسندیدگی کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ انھیں اس معاملے میں عام پردہ نشین طالبات، حکومت، مسلم فرد حتّیٰ کہ اسلامی انجمن کے کردار پر بھی اعتبار نہیں تھا بلکہ وہ ان کو شک و شبہے کی نظروں سے دیکھتے تھے۔ وہ یورپ کے زنانہ مدرسوں کی تقلید کے بھی سخت خلاف تھے۔ حالانکہ سرسیّد نے قیامِ لندن کے دوران لڑکیوں کے ایسے اقامتی اسکولوں کا معائنہ کیا تھا جہاں لڑکوں کی طرح اشراف لڑکیاں زیرِ تعلیم تھیں۔ سرسیّد کے نزدیک ان اسکولوں کا تعلیمی اور تربیتی نظام قابلِ ستائش تھا اور ماحول اطمینان بخش۔ اس کے باوجود انھوں نے ہندوستان میں زنانہ مکاتب کی سخت مخالفت کی اور کہا کہ برطانوی زنانہ اسکولوں کے معیار تک "ہندوستان کو ... پہنچنے کے لیے سیکڑوں برس درکار" تھے۔ اگر اس قسم کے اسکول ہندوستان میں بھی موجود ہوتے تو وہ "اشراف خاندان" سے اپنی لڑکیوں کو ان اسکولوں میں بھیجنے کی سفارش کرتے۔ لندن میں ایسے اسکولوں کے ماڈل کی موجودگی کے باوجود انھوں نے ہندوستان میں اس طرز پر زنانہ اسکول کھولنے کی کوشش نہیں کی بلکہ انھوں نے یہ کہا کہ ان کے عہد میں ایسے اسکولوں کا وجود ہندوستان

ہیں ناممکن تھا[۲۱]۔ البتہ مسلم لڑکوں کے لیے کیمبرج اور آکسفورڈ کے طرز پر ہندوستان میں تعلیمی ادارے کے قیام کا خواب انھوں نے ضرور دیکھا۔

سرسید کے تعلیمی افکار کا المیہ یہی ہے کہ انھوں نے عورتوں اور مردوں کی تعلیم کا دوہرا معیار قائم کیا بلکہ یہ کہنا شاید زیادہ مناسب ہوگا کہ انھوں نے اشراف مردوں اور عورتوں کی تعلیم کا دوہرا معیار قائم کیا کیوں کہ اجلاف مرد اور عورت ان کے تعلیمی پروگرام سے خارج تھے۔ ان کے نزدیک مسلم معاشرے کی ترقی کی اولین شرط جدید علوم اور انگریزی زبان تھی۔ تعلیم کے بارے میں ان کا وژن یہ تھا کہ "فلسفہ ... دائیں ہاتھ میں ہو... نیچرل سائنس بائیں میں اور کلمہ لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ کا تاج سر پر[۲۲]" جس کے حصول کے لیے انگریزی زبان میں رائج یونیورسٹی کی جدید تعلیم بھی ان کے نزدیک ناکافی تھی کیوں کہ اس پر حکومت کا کنٹرول تھا۔ وہ اپنے تعلیمی وژن کو حقیقت کا روپ دینے کے لیے ایسے نظام تعلیم کی تمنا کرتے تھے جس کا نظم و نسق ہندوستانیوں کے ہاتھوں میں ہو۔ لیکن ان کا یہ وژن صرف مردوں کی تعلیم تک محدود تھا۔ عورتوں کے لیے سرسید نے جدید علوم و فنون کو شجر ممنوعہ جانا بلکہ اس تعلیم کی بھی حمایت نہیں کی جسے وہ مردوں کے لیے مردود قرار دے چکے تھے۔ انھوں نے مردوں کے لیے تو یونیورسٹیوں کی باتیں کیں لیکن لڑکیوں کے لیے اسکول تک کا دروازہ نہ کھولا اور اس بات کی دہائی دی کہ عورتوں کی تعلیم کے لیے ہندوستان کے حالات اُس وقت ناسازگار تھے۔ لیکن سرسید جیسے مفکر، مصلح اور مرد عمل کے لیے عورتوں کی تعلیم کے باب میں صرف گفتگو کر کے حالات کے ناسازگار ہونے کی دہائی دینا اور ان کی تعلیمی حیثیت کو بہتر بنانے کی غرض سے سماجی حالات کو سازگار بنانے کی کوشش نہ کرنا تاریخی ذمے داری سے گریز کرنا تھا۔ خود سرسید نے مسلم معاشرے کی تشکیل نو کی خاطر اس کی تعبیر و تفسیر پر ہی اکتفا نہیں کیا بلکہ اس کو بدلنے کی عملی کوشش بھی کی لیکن یہ کام انھوں نے مرد سماج کے لیے کیا، عورتوں کے لیے نہیں، کیونکہ مسلم معاشرے کی تشکیل نو کا جو ذہنی خاکہ انھوں نے بنایا تھا اس میں عورتوں کو

لوئی رول نہیں ادا کرنا تھا۔

سرسید، راجہ جے کشن داس کو لندن سے لکھتے ہیں :

... مصر کی ایک مسلمان لڑکی کا میں نے حال سُنا کہ سوائے عربی زبان کے جو اس کی اصلی زبان ہے اور جس میں وہ نہایت فصاحت سے لکھتی پڑھتی ہے، فرنچ زبان بھی نہایت خوب بولتی ہے اور لیٹن اس قدر جانتی ہے کہ جو مضمون یا شعر اس کے سامنے رکھا جائے اس کو پڑھ لیتی ہے اور مضمون سمجھ لیتی ہے۔ اس کے بھائی نے فرانس میں تربیت پائی تھی، جب وہ اپنے گھر گیا تو اس کی بہن نے جس کو پڑھنے کا بہت شوق تھا اور اپنے کنبہ کے بزرگوں سے اس نے اپنی زبان عربی میں بہت کچھ پڑھا تھا، اپنے بھائی سے فرنچ اور لیٹن سیکھ لی ہے[۲۱]

سرسید کے اس اقتباس کو یہ ثابت کرنے کے لیے پیش کیا جاتا ہے کہ سرسید تعلیم نسواں کی حمایت کرتے تھے۔ سرسید خود بھی تعلیم نسواں کے حامی ہونے کا دعویٰ کرتے تھے اور جب ان کے دوست ان کو عورتوں کی تعلیم کا مخالف کہتے تھے تو وہ اس بات کی تردید کرتے تھے۔ لیکن وہ عورتوں کے لیے کس قسم کی تعلیم کی حمایت کرتے تھے یہ اہم سوال ہے۔ اس اقتباس میں چند اہم نکات ہیں جو ذہن میں رکھنے چاہئیں۔ زور اس بات پر ہے کہ مصری لڑکی کئی زبانیں جانتی ہے۔ یہ ضروری نہیں خیال کیا گیا کہ اس نے اپنے کنبے کے بزرگ افراد سے مادری زبان عربی میں جو "بہت کچھ پڑھا تھا" اس کی وضاحت کی جائے۔ امکان غالب ہے کہ وہ 'بہت کچھ' سیکولر علوم وفنون رہے ہوں گے کیوں کہ اگر یہ دینی یا اخلاقی علوم ہوتے تو سرسید ان کا ضرور ذکر کرتے۔ اس نے جتنی بھی زبانیں سیکھیں وہ اپنے گھر کے افراد سے، ان کی تحصیل کے لیے وہ کسی قسم کے اسکول میں نہیں گئی۔ یہ لڑکی عورتوں سے متعلق سرسید کے اس تعلیمی تصور کے عین مطابق ہے جسے انھوں نے ۱۸۶۹ء میں تشکیل دیا تھا اور جس کو وہ پوری زندگی درست سمجھتے رہے۔ جہاں لندن کے قیام کے دوران انھوں نے این اسمتھ نامی ملازمہ کی تعلیم و

تربیت اور ایلزبتھ ماتھیوز نامی خادمہ اور کوچوان کی اخبار بینی اور کتب بینی کا ذکر کیا ہے وہاں ان کا مقصد ہندوستانیوں کو یہ پیغام دینا ہے کہ برطانیہ میں سماجی اور تعلیمی ترقی کا حال یہ ہے کہ وہاں ادنا ترین طبقے کے لوگوں میں بھی تعلیم پھیل چکی ہے اور برطانوی لوگوں کے لکھنے پڑھنے کا شوق، تہذیب اور شائستگی، عام تعلیم و تربیت کا نتیجہ ہے[۲۴]

سرسید لندن پہنچے اور چیرنگ کراس ہوٹل میں تین چار روز قیام کرنے کے بعد جس مکان میں منتقل ہوئے اس میں اس کے مالک مسٹر جے، لڈلم اور ان کی بیوی مسز جے، لڈلم دونوں رہتے تھے (مسز لڈلم کی دو بہنیں تھیں جو ان کے یہاں بطور مہمان گاہ گاہ آتی رہتی تھیں)۔

مسز لڈلم کی ایک بہن الن وسٹ کے کتب بینی کے شوق اور اس کی علمی صلاحیت سے سرسید بہت متاثر ہوئے کیوں کہ وہ بیماری اور ضعف کی حالت میں بھی اپنا وقت کتب بینی میں گزارتی تھی اور وہ جس موضوع پر کتاب کا مطالعہ کرتی تھی اس پر گفتگو بھی کر سکتی تھی۔ الن وسٹ سے متعلق واقعہ بیان کرنے کے بعد سرسید اس طرح نتیجہ اخذ کرتے ہیں :

> پس اب سمجھنا چاہیے کہ متوسط درجے سے کس قدر کم درجے کی عورتوں کی تو کیسی عمدہ تعلیم ہے! کیا یہ تعجب انگیز بات نہیں کہ ایک عورت حالت بیماری میں کتاب پڑھنے سے دل بہلاوے۔ آپ نے ہندوستان میں کسی امیر، کسی نواب، کسی راجہ، کسی مرد اشراف کو ایسی خصلت کا دیکھا ہے؟[۲۵]

سرسید نے لندن سے ایک سو اٹھارہ میل دور مغرب میں واقع شہر برسٹل[۲۶] کے قریب کلفٹن میں ایک لٹکواں آہنی پل اور ایک رصدخانے کو دیکھا۔ اس رصدخانے کی چھت میں چاروں طرف گھومنے والا ایک آئینہ لگا تھا۔ اس کو جس سمت میں گھمایا جاتا تھا اس سمت کی تمام اشیا اپنی اصل حالت اور صورت میں اس میں نظر آتی

آتی تھی۔ اس رصدخانے کا نظم و نسق ایک برطانوی عورت کے ہاتھوں میں تھا۔ اس عورت کے کمرے کی چیزوں کے دکھانے اور اُن کے استعمال کے طریقے بتانے کے انداز کو دیکھ کر سرسیّد شرمندہ ہوگئے۔

سرسیّد کے سفرنامہ مسافران لندن سے اس قسم کے واقعات پیش کرکے یہ نتیجہ نہیں اخذ کیا جاسکتا کہ وہ اپنے ابتدائی زمانے میں عورتوں کی تعلیم و تربیت کے حامی تھے۔ سرسیّد کے ان بیانات کو صحیح تناظر میں دیکھنے کی ضرورت ہے۔ رصدخانے کی مہتمم برطانوی عورت کے کارنامے کو بیان کرنے کے بعد وہ اپنا مقصد یوں بیان کرتے ہیں:

> "ہم کو یقین ہے کہ اگر ہم اپنے ملک کے کسی بڑے قبلہ و کعبہ جناب مولوی صاحب سے اس کا سبب پوچھیں گے تو ایک لفظ منہ سے نہیں نکلنے کا۔ مگر امید ہے کہ شاید اس بات کو سُن کر ہمارے زمانے کے علماء اور فلسفی اور منطقی ضرور شرم کریں گے کہ یہ تمام کارخانہ ایک عورت کے سپرد ہے... مجھ کو تو اپنی سفید داڑھی پر اس عورت کے سامنے شرم آئی مگر افسوس ہے کہ ہمارے ہم وطنوں کو شرم بھی نہیں آتی"...[۲۷]

الن وسٹ کے کتب بینی کے ذکر کے بعد نتیجہ اخذ کرنے کے عمل میں سرسیّد تضادات پیدا کرکے پیغام دینا چاہتے ہیں کہ نچلے متوسط طبقے کی عورت جو دنیاوی معاملات میں مردوں سے ہمیشہ پیچھے رہی ہے ایسی عمدہ تعلیم یافتہ ہے کہ بیماری کی حالت میں بھی اس کا کتب بینی کا شوق برقرار ہے۔ جب کہ امیر، نواب، راجا اور اشراف طبقے سے تعلق رکھنے والے مرد جو دنیاوی لحاظ سے کامیابی اور ترقی کی بالائی منزل پر خیال کیے جاتے ہیں ان کی تعلیم و تربیت اتنی ناقص ہے کہ وہ عام حالات میں بھی کتب بینی سے بیزار ہیں۔

دوسرے بیان میں سرسیّد نے مولوی، عالم، فلسفی اور منطقی کے علوم کو

مغربی سائنسی علوم کے سامنے ہیچ خیال کیا ہے اور ان کی تربیت کو برطانوی عورت کی تربیت کے سامنے بھی فضول قرار دیا ہے۔ انھوں نے مولوی صاحب کے لیے قبلہ، کعبہ اور جناب جیسے القاب وآداب کا استعمال کرکے ان کی تعلیم وتربیت پر طنز کیا ہے کیوں کہ وہ ہندوستان میں اپنی مولویت پر بہت نازاں ہوتے ہیں۔ برطانوی عورتوں کی علمی اور سائنسی ترقی کی مثالیں پیش کرنے کا مقصد ہندوستان کے مردوں میں ان کی جہالت اور تاریکی کا احساس پیدا کرکے غیرت دلانا تھا۔ یہ مثالیں اس لیے نہیں پیش کی گئیں کہ برطانوی عورتوں کی طرح ہندوستان کی عورتیں بھی اسی قسم کی تعلیم وتربیت حاصل کرکے معاشرے میں ویسا ہی رول اختیار کریں۔

سرسید نے بظاہر چند بنیادوں پر اشراف لڑکیوں کے جدید تعلیم حاصل کرنے اور ان کے لیے عام اسکول کے قیام کی مخالفت کی۔ ان لڑکیوں کے سماجی رول میں کوئی تبدیلی پیدا نہیں ہوئی تھی اس لیے ان کو جدید تعلیم حاصل کرنے کی ضرورت نہیں تھی بلکہ ان کی نانیوں اور دادیوں نے اپنے زمانے میں جو تعلیم حاصل کی تھی وہی تعلیم ان کے لیے بھی کافی تھی۔ عورتوں کی سماجی حیثیت اور ان کے تعلیمی مسائل پر سرسید کے مباحث کا محور صرف طبقۂ اشرافیہ کے خاندان کی عورتیں تھیں، عام مسلمان عورتیں ان کے غور وفکر کا مرکز نہیں تھیں اور نہ ان کا وجود ان کے لیے قابلِ اعتنا تھا۔ اگر انھوں نے کہیں ان کا ذکر بھی کیا تو مشکوک کردار کے طور پر، جن سے اشراف لڑکیوں کو علیحدہ رکھنے کی ضرورت تھی تاکہ ان سے میل جول کے نتیجے میں کہیں اشراف لڑکیوں کا کردار نہ متاثر ہوجائے۔ ان کا یہ خدشہ ان کے طبقاتی زاویۂ فکر کا نتیجہ تھا۔ اس لیے انھوں نے ایسے عام اسکولوں کے قیام کے تصور کی مخالفت کی جہاں عام مسلم لڑکیوں کے ساتھ اشراف لڑکیاں تعلیم حاصل کرسکتیں۔ اس لیے انھوں نے طبقۂ اشرافیہ سے خطاب کرتے ہوئے کہا کہ وہ اشراف گھرانوں میں رائج تعلیم نسواں کے طرز پر اشراف لڑکیوں کی تعلیم کا انتظام کرنے کی اجتماعی کوشش کریں[۲۱]۔ عام زنانہ اسکولوں میں عام لڑکیوں کے ساتھ اشراف لڑکیوں کا میل جول طبقاتی

امتیازات کے منافی تھا۔ انھیں یہ احتمال بھی تھا کہ اگر حکومت اور مسلم اشرافیہ کی توجہ لڑکیوں کی تعلیم کی طرف بٹ گئی تو لڑکوں کی تعلیم کے لیے کی جانے والی کوششوں کے بار آور ہونے کی توقع نہیں۔ یہ خدشہ ان کے مقاصد اور ترجیحات کے منافی تھا۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ سرسیّد اشراف مسلم عورتوں کو مسلم معاشرے میں کس قسم کے رول میں دیکھنا چاہتے تھے اور ان کے نزدیک عورتوں کی تعلیم کا مقصد کیا تھا؟ انھوں نے مسز اور مسٹر لڈلم کا جس طرح ذکر کیا ہے اس سے پدری سماج میں مرد اور عورت کے سماجی رول کے بارے میں ان کے تصورات کا اندازہ ہوتا ہے۔ اس سلسلے میں پہلی قابلِ غور بات یہ ہے کہ سرسیّد اُن میاں بیوی کو اشراف میں شمار کرتے ہیں۔ اشراف معاشرے میں ان کے رول کی نوعیت اور اُن کے اوصاف کے بارے میں سرسیّد لکھتے ہیں:

"مسٹر جے، لڈلم ایسا لائق اور قابل آدمی ہے جیسا کہ نہایت لائق اشراف ہونا چاہیے، متعدد علوم سے واقف ہے اور ایسا شوقین آدمی ہے کہ جب فرصت ملتی ہے، راتوں کو علمی مجلسوں میں جہاں کیمسٹری یا بیالوجی یا جیالاجی وغیرہ علوم پر لکچر ہوتے ہیں" جاتا ہے اور مسز لڈلم

> ایک ایسی قابل اور تعلیم یافتہ، نہایت شائستہ، نہایت پڑھی لکھی، نہایت نیک بی بی ہے کہ اس کی خوبیاں مجھ سے بیان نہیں ہو سکتیں۔ تہذیب اور اخلاق اور ادب اور انسانیت سب چیز کی مجسّم ہے، تمام کام اور تمام معاملات خانہ داری کے نہایت لیاقت سے خود کرتی ہے اور مسٹر لڈلم کو بجز آفس میں جانے اور اپنے علمی جلسوں میں شریک رہنے کے کسی چیز کی فکر نہیں ہے۔[۲۹]

یہ اشراف انگریز میاں بی بی سرسیّد کے مثالی کردار ہیں۔

وہ ایسی تعلیم کے خواہاں تھے جو اشراف عورتوں میں اچھے اخلاق، اچھی خوبیاں، بزرگوں کا احترام، شوہروں کی محبت اور خدا کا خوف پیدا کر سکے، جو ان کی

مذہبی احکامات سے باخبر، امور خانہ داری میں ماہر اور 'بچوں کی پرورش' کی اہل بنا سکے۔[۲۲]
عورتوں کے تعلیمی مقاصد میں ان کا زور دو باتوں کے علاوہ بنیادی طور پر اقدار اور اخلاقیات پر ہے۔ بقیہ دو باتیں — امور خانہ داری اور بچوں کی پرورش — عورتوں کے سماجی رول سے متعلق ہیں۔ ان کے نزدیک عورتوں کی تعلیم کا مقصد انہی اقدار کو جذب کرنا، اسی اخلاقیات پر عمل کرنا اور مسلم معاشرے میں امور خانہ داری اور بچوں کی پرورش کا رول ادا کرنا تھا۔ مسلم عورتوں کا رول گھر کی چار دیواری کے اندر ہی تھا۔ وہ چاہتے ہیں کہ اشراف مرد جدید سائنسی علوم سے آراستہ ہوں، علمی محفلوں میں شرکت کریں، دفاتر جائیں اور گھر سے باہر کی ذمے داری سنبھالیں اور اشراف عورت تہذیب و شایستگی کا نمونہ، اخلاق و آداب کا مجسمہ اور نیکی اور انسانیت کا پیکر ہوں۔ علاوہ ازیں وہ زیور تعلیم سے بھی قدرے آراستہ ہوں تاکہ وہ امور خانہ داری بہ حسن و خوبی انجام دے سکیں اور ان کے شوہر گھر کے معاملات کی پریشانیوں اور الجھنوں سے آزاد رہ سکیں۔ وہ اس قسم کے رول ادا کرنے والی اشراف عورتوں کو دیکھ کر نہایت خوش ہوتے تھے اور ان کی بے انتہا تعریف و توصیف کرتے تھے۔ ایسی ہی عورتیں ان کے نزدیک ہندوستانی عورتوں کے لیے مثالی حیثیت رکھتی تھیں۔ وہ مغربی عورتیں جن کی علمی صلاحیت ان کو حیرت میں ڈال دے یا جن کی لیاقت و تربیت ان کو شرمندہ کردے ان کے عہد کی ہندوستانی عورتوں کے لیے نہیں بلکہ ہندوستانی مردوں کے لیے ہی مثالی ہو سکتی تھیں۔

نذیر احمد

نذیر احمد کی تصانیف کا معتدبہ حصہ عورتوں سے متعلق اظہار خیال پر مبنی ہے۔ مراۃ العروس، بنات النعش، فسانۂ مبتلا، ایامیٰ اور رویائے صادقہ ان کے وہ ناول ہیں جن میں عورتوں کے مسائل سے متعلق خصوصی بحث کی گئی ہے۔ ان کی

مذہبی تصانیف میں امہات الامہ ایسی تصنیف ہے جس کا موضوع ہی پیغمبر اسلام کی ازواج ہیں۔ اسی طرح الحقوق والفرائض میں بھی، جو تین جلدوں پر مشتمل ہے اور جس میں اسلامی احکامات کی روشنی میں مسلمانوں کا ضابطۂ حیات مرتب کیا گیا ہے، عورتوں کے موضوع پر کافی توجہ کی گئی ہے۔ انھوں نے اپنی اس تقریر میں بھی مسلم عورتوں کو درپیش مسائل کا احاطہ کیا ہے جو انجمن حمایت اسلام لاہور کے جلسے کو خطاب کرتے ہوئے کی تھی۔

نذیر احمد کی تصانیف میں عورتوں اور مردوں کی حیثیت اور ان دونوں صنفوں کے رشتے پر شرح و بسط کے ساتھ روشنی ڈالی گئی ہے، ان میں عورتوں کے بارے میں مردوں کے گھسے پٹے خیالات اور تعصبات کو کافی جگہ دی گئی ہے۔ نذیر احمد کے نزدیک سماج میں مردوں کی حیثیت افضل ہے اور عورتوں کی کمتر۔ وہ اپنے فکشن میں اور مذہبی تحریروں میں مردوں کی برتری کا مظاہرہ تو کرتے ہی ہیں ساتھ ہی ان کی افضلیت کے جواز میں مذہبی دلائل و براہین سے بھی کام لیتے ہیں۔ وہ عورتوں پر مردوں کی 'حکمرانی' کا جواز قرآن سے پیش کرتے ہیں۔ قرآن میں سورہ النساء کی ایک آیت ہے: الرجال قوامون علی النساء بما فضل اللہ بعضھم علیٰ بعض و بما انفقوا من اموالھم[۳۱] نذیر احمد نے اس آیت کی جو توضیح کی اس سے عورت کے بارے میں ان کے متعصب ذہن کا پتہ چلتا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

> اس آیت میں خدا نے عورتوں پر مردوں کے قوام یعنی حکمران ہونے کے دو سبب بیان کیے ہیں۔ ایک مردوں کی فضیلت مطلقہ عورتوں پر۔ لیکن وجہ فضیلت بیان نہیں فرمائیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ مطلقاً مرد مطلقاً عورت پر فضیلت اور برتری رکھتا ہے۔ اور یہ فضیلت خلقی ہے اس قسم کی جیسے انسان کی فضیلت جانوروں پر کہ گھوڑا اگرچہ وہ نجد عرب کا ہو اور اگرچہ وہ کاب کی نسل مستند کا ہو۔ تاہم اس پر فضیلت ہے انسان کو اگرچہ وہ حبشی یا وحشی یا گونڈ یا بھیل ہی کیوں نہ ہو۔ دوسرا سبب عورتوں پر مردوں

کے حکمراں ہونے کا فرمایا ہے۔ بما انفقوا من اموالھم... کہ مرد عورتوں پر اپنا مال خرچ کرتے ہیں یعنی مہر دیتے [ہیں اور] ان کے نان و نفقے کا بار اٹھاتے [ہیں] تو جو شخص عورت کا دست نگر ہوکر رہنا چاہے وہ پھر بھی قوام ہوگا۔ اس لیے کہ اس کی خلقی فضیلت باقی ہے جو اس سے کسی حالت میں جدا نہیں ہوسکتی، مگر ادھورا۔ کیونکہ اس کو وہ دوسری خرچ کرنے کی فضیلت حاصل نہیں۔[۳۲]

اسی طرح مراۃ العروس میں جب نذیر احمد کی نمائندہ کردار اصغری یہ کہتی ہے کہ "عورتوں کی کمائی بھی کوئی کمائی ہے! اگر عورتوں کی کمائی سے گھر بسا کریں تو مرد کیوں ہوں؟"[۳۳] تو اس پر ان کے مذہبی نظریات کی جھلک صاف نظر آتی ہے۔ دور جدید میں مردوں کی معاشی برتری کوئی کلیہ نہیں ہے تاہم نذیر احمد کی قرآن پر مبنی توجیہات کے مطابق 'خلقی فضیلت' کے اعتبار سے مرد عورت سے برتر ہیں۔ نذیر احمد کے ناول کے مرد کردار بنیادی طور پر عورتوں کی آزادی کے خلاف ہیں۔ ان کے نزدیک عورتوں کی آزادی کا مطلب تھا ان کا 'فل ڈریس' پہن کر غیر مردوں کے ساتھ بغل گیر ہوکر بال میں، رقص کرنا، اجنبی مردوں کے ساتھ باہر جانا اور دیر گئے گھر لوٹنا، ان کے ساتھ خط و کتابت کرنا اور ان امور میں اپنے شوہروں کی مداخلت یا سوالات کو ناپسند کرنا۔ ان کا خیال تھا کہ مسلم عورتوں کی آزادی کے حامیان بھی شاید اسی قسم کی آزادی چاہتے تھے۔ اسی لیے ان کا مرد کردار کہتا ہے کہ مسلمان مرد، عورتوں کی ایسی آزادی قطعی پسند نہیں کرسکتے کیوں کہ وہ قرآن کی اس آیت الرجال قوامون علی النسا (مرد عورتوں پر حاکم ہیں) پر سختی کے ساتھ کاربند ہیں۔ علاوہ ازیں، ہندوستانی مسلمانوں کا یہ 'قومی مزاج' بن چکا ہے کہ وہ اپنی عورتوں کو محکوم رکھیں اور ان پر حکمرانی کریں۔[۳۴] نذیر احمد یہ محسوس کرتے ہیں کہ اگر عورتوں کو آزادی مل گئی تو ان پر سے مردوں کی حکمرانی ختم ہوجائے گی اور معاشرے کا توازن بگڑ جائے گا۔ گویا ان کے نزدیک معاشرے میں توازن برقرار رکھنے کے

لیے مردوں کا حاکم اور عورتوں کا محکوم ہونا ضروری ہے۔ اگر دونوں صنفوں کے درمیان مساویانہ اور منصفانہ تعلقات قائم ہو گئے تو مردوں کی 'افضلیت' کا خاتمہ ہو جائے گا۔ نذیر احمد مراۃ العروس میں اپنے ایک تمثیلی کردار دور اندیش خاں کے ذریعے اسی توازن کو برقرار رکھنے کی نصیحت دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس پر عمل کرنے سے 'انشاء اللہ تعالیٰ' مسلم عورتوں کی تمام تکالیف آسان ہو جائیں گی اور زندگی آرام و آسائش میں گزرے گی۔ نذیر احمد اپنے اس کردار کے ذریعے جس قسم کی نظریاتی تعلیم دیتے ہیں اس کو زیادہ اعتبار بخشنے کے لیے اس کا جواز اسلام سے فراہم کرتے ہیں۔ وہ عورتوں پر مردوں کی برتری ثابت کرکے عورتوں کے خلاف مردوں کے تعصب کا اظہار کرتے ہیں۔ اصغری کا باپ دور اندیش خاں اس کو خط میں لکھتا ہے:

> مذہب کی کتابوں میں لکھا ہے کہ حضرت آدم بہشت میں اکیلے گھبرایا کرتے تھے۔ اُن کے بہلانے کو خدا نے اماں حوّا کو پیدا کیا جو سب سے پہلی عورت دنیا میں گزری۔ پس عورت کا پیدا کرنا صرف مرد کی خوش دلی کے واسطے تھا تو عورت کا فرض ہے "مرد کو خوش رکھنا"
>
> افسوس ہے کہ دنیا میں کس قدر کم عورتیں اس فرض کو ادا کرتی ہیں۔
>
> مردوں کا درجہ خدا نے عورتوں پر زیادہ کیا۔ نہ صرف حکم دینے سے بلکہ مردوں کے جسم میں زیادہ قوت اور ان کی عقلوں میں زیادہ روشنی دی ہے۔ دنیا کا بند و بست مردوں کی ذات سے ہوتا ہے۔ مرد کمانے والے اور عورتیں اُن کی کمائی کو موقع مناسب پر خرچ کرنے والی اور اس کی نگہبان ہیں۔
>
> ... نہ صرف... بیوی اپنے میاں سے محبت کرے بلکہ محبت کے علاوہ اس کو میاں کا ادب بھی کرنا لازم ہے۔ بڑی نادانی ہے اگر بی بی برابر درجے میں میاں کو سمجھے بلکہ اس زمانے میں عورتوں نے ایسا خراب دستور اختیار کیا ہے کہ وہ ادب کے بالکل خلاف ہے۔[۳۵]

نذیر احمد مذہب کے پردے میں جس آئیڈیالوجی کی تشہیر کرتے ہیں وہ عورتوں کی مجموعی ترقی کی مخالف، دقیانوسی اور رجعت پسندانہ ہے جس کا مقصد عورتوں کو غلام بنائے رکھنا ہے۔ اس آئیڈیالوجی کی منطقی بنیاد پردہ پردے کی بھی پُرزور حمایت کرتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ "یہی پردہ ہے جو تعلق نکاح کے بدون مرد اور عورت میں اختلاط کا مانع ہے۔ لیکن بے پردگی سے جو شرمناک نتیجے یورپ اور امریکہ میں پیدا ہوئے، ہمیشہ کے لیے ایک غیور اور منصف مزاج آدمی کی آنکھیں نیچی رکھنے کے لیے کافی ہیں"[۳۹] وہ بلا تامل یہ کہتے ہیں کہ اُس سماج میں جہاں عورتیں پردے میں نہیں رہتیں اور جہاں ان کو آزادی حاصل ہے وہاں جتنی بھی 'خرابیاں' پائی جاتی ہیں ان کا سبب عورتیں ہیں گویا مردوں کا ان خرابیوں میں کوئی رول نہیں۔ وہ آزاد سماج کی بُرائیوں کا الزام عورتوں پر عائد کرتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ گھر کی چار دیواری میں مقیّد عورتیں ہی پارسا رہ سکتی ہیں کیوں کہ جب وہ گھر سے باہر جائیں گی تو غیر مردوں کو دیکھ کر ان کی 'نیت ڈانواڈول' ہوسکتی ہے اس لیے شوہروں کے تئیں یک طرفہ وفاداری اور خود سپردگی کا مطالبہ کرتے ہوئے اُن سے پردہ کرنے کا مطالبہ کیا جاتا ہے۔ "پردہ اس کو سکھاتا ہے کہ وہ صرف اپنے شوہر کے لیے ہے اور بس"[۴۰] اسی لیے عورت کی حیثیت ان کے نزدیک 'خزانہ' کی سی ہے جسے 'صندوق' میں 'تالا' لگاکر رکھنے کی ضرورت ہے تاکہ 'چور کی نظر نہ پڑے'۔ لیکن ان کے ذہن میں ایسے سوالات نہیں اُٹھتے کہ عورتوں کی 'پاک دامنی اور ناموس' کو کس سے خطرہ ہے ـــــ مردوں سے یا عورتوں سے؟ یا پھر یہ 'چور' کون ہے؟ حقیقت تو یہ ہے کہ ان کے نزدیک عورت کی حیثیت ملکیت کی سی ہے۔

نذیر احمد نے اپنے افسانوی ادب کے علاوہ اپنی تحریروں، تقریروں اور خطوط میں بھی آدرش مسلم خاتون کا تصوّر پیش کیا ہے اور مسلم معاشرے میں ان کی مثالی حیثیت کے بارے میں اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ اسلامی ضابطے کے مطابق اور زن وشو کے درمیان تعلقات کی بابت عورتوں کی حیثیت کا تعیّن کرنے کی

غرض سے نذیر احمد نے جس قسم کی احادیث کا انتخاب کیا ہے اور ان کی روشنی میں جو نتائج اخذ کیے ہیں اس سے عورتوں کی جانب ان کے انتہائی دقیانوسی ذہنی رویئے کا پتہ چلتا ہے۔ وہ عورتوں سے مکمل اطاعت، فرماں برداری، وفا داری اور خود سپردگی کا مطالبہ کرتے ہیں۔ وہ چاہتے ہیں کہ عورتیں، مردوں کی غلام ہو کر رہیں۔ وہ ان احکامات کی تعمیل کی خاطر عورتوں میں جہنم کا خوف بھی پیدا کرتے ہیں:

> احادیث مذکورۂ بالا سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ عورت پر خاوند کا بہت بڑا حق ہے اور ہونا بھی چاہیے کیوں کہ عورت حقیقت میں خاوند کی خدمت گزار ہے جیسا کہ اوپر ایک حدیث میں گزر چکا کہ اگر خدا کے سوا اور کو سجدہ کرنا درست ہوتا تو عورتوں کو حکم دیا جاتا کہ اپنے شوہروں کو سجدہ کیا کریں۔ جہاں خاوندوں کے عورتوں پر اور حقوق ہیں وہاں یہ بھی ہیں کہ عورت گھر میں بیٹھی رہے خاوند کے بے حکم باہر نہ جائے۔ دریچے پر نہ آئے۔ چھت پر نہ چڑھے۔ پڑوسنوں سے زیادہ باتیں نہ کریں۔ اور بلا ضرورۃ ان کے گھروں میں آمد و رفت نہ رکھے۔ اپنے شوہروں کی خیر خواہی اور بھلائی میں ساری ہمت خرچ کر دے۔ خلوت میں جو اس میں اور خاوند میں بے تکلفی ہوتی ہے کسی سے بیان نہ کرے۔ ہر کام میں خاوند کے مقصود اور خوشی کو مدنظر رکھے۔ خاوند کے مال میں خیانت نہ کرے۔ خاوند پر مہربانی رکھے۔ جب خاوند کا کوئی دوست دروازہ کھٹکھٹائے تو اس طرح جواب دے کہ خود پہچان نہ پڑے اور یہ معلوم نہ ہو کہ صاحب خانہ کی بی بی بول رہی ہے۔ خاوند کے دوستوں سے پردہ کرے تاکہ وہ اُسے پہچانیں نہیں۔ جس قدر میسر ہو اسی پر خاوند کے ساتھ قناعت کرے۔ زیادہ طلبی کا خیال تک نہ کرے۔ خاوند کا وقر اپنے عزیزوں سے حتیٰ کہ اپنے والدین سے بھی زیادہ کرے۔ اپنے تئیں ہمیشہ صاف و ستھرا رکھنے کی کوشش کرے۔ جو کام اپنے ہاتھ سے کر سکتی ہے اس کو انجام

پہنچانے میں دریغ نہ کرے خاوند کے سامنے اپنی خوبصورتی اور حسن و جمال پر فخر نہ کرے۔ اس کے احسان کی ناشکری نہ کرے یہ کبھی نہ کہے تو نے میرے ساتھ کیا سلوک کیا۔ جناب پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں نے دوزخ کو دیکھا تو اس میں سب سے زیادہ عورتیں پائیں۔ اس کا سبب پوچھا۔ معلوم ہوا کہ اپنے خاوندوں کو لعن طعن اور اُن کی ناشکری اور ناحق شناسی کرنے کی وجہ سے ان کا یہ حال ہے۔[۳۸]

نذیر احمد مرد اور عورت کے رشتے سے متعلق مسلم معاشرے پر دیگر معاشروں کے اصول وضوابط کے اطلاق کی ضرورت اور امکان کو مسترد کرتے ہیں۔ انھوں نے اس سلسلے میں تہذیبی تفاوت پر زور دیا ہے۔

نذیر احمد نے اپنی کتاب الحقوق والفرائض میں بھی مسلم عورتوں کے پردے کے مسائل پر لمبی بحث کی ہے۔ نذیر احمد مسلم معاشرے میں رائج پردے کی سختی اور مخالفینِ پردہ کے اعتراضات سے بخوبی واقف تھے۔ اس وقت پردے کے خلاف جس قسم کے اعتراضات کیے جاتے تھے اُسے نذیر احمد نے اپنی زبان میں یوں پیش کیا ہے:

اوّل یہ کہ رواجی پردہ شرعی پردے کی حد سے بڑھا ہوا ہے اور اسی وجہ سے اُٹھا دینا چاہیے۔ دوسرے یہ کہ اتنا پردہ سختی کی وجہ سے عورتوں پر ظلم ہے۔ تیسرے یہ کہ پردے نے قوم کے آدھے دھڑ کو بے کار کر رکھا ہے ... ان دنوں چونکہ تعلیم پر بڑا زور دیا جا رہا ہے۔ مخالفین پردہ تیسری دلیل کے تتمہ کے طور پر یہ بات بھی پیش کرتے ہیں کہ قوم کی ترقی موقوف ہے تعلیم پر اور پردے کی وجہ سے عورتوں کی تعلیم کا انتظام نہیں ہو سکتا۔[۳۹]

مخالفین پردہ کا خیال تھا کہ بلا امتیاز جنس مرد اور عورت دونوں طبعاً "آزاد" پیدا کیے گئے ہیں لیکن عورتوں سے پردے کا تقاضہ کرنا ان کو ایک طرح سے "قید" میں ڈالنا ہے جس کی وجہ سے وہ نہ صرف اپنے علمی اور تفریحی حقوق سے

محروم ہیں بلکہ وہ نحیف اور لاغر بھی ہیں جس سے ان کی نسلیں متاثر ہو رہی ہیں۔ علاوہ ازیں عورتوں کو پردے میں رکھنے سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مردوں کو ان پر اعتماد نہیں ہے۔ نذیر احمد نے مخالفین پردہ کے اعتراضات کا معقول جواب دینے کے بجائے جھنجھلا کر کہا کہ "ان کے نزدیک مسلمانوں کی قوم کا افلاس، ان کی تباہی، ان کی بربادی، ان کی ذلت، ان کی جہالت، ان کا تنزل، جتنی بھی خرابیاں ہیں پردے کے نتیجے ہیں۔"[۱۸] وہ پردے کے مخالفین کا ذکر تمسخر کے ساتھ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ان کی تمام دلیلیں "مکڑی کے ایک جالے کی طرح ایک پھونک سے ٹوٹتی ہوئی دکھائی دیتی ہیں۔"[۱۹] پردے کے حق میں نذیر احمد کے دلائل ملاحظہ ہوں :

... سرے سے یہ فرض ہی غلط ہے کہ جن لوگوں میں عورتوں کے پردے کا رواج ہے اُن میں مرد اور عورت کا تعلق موافقانہ اور موالفانہ نہیں بلکہ مخالفانہ اور مخاصمانہ ہے اور مردوں نے زبردستی عورتوں کی مرضی کے خلاف ظلماً انھیں پردوں میں قید کر رکھا ہے۔ حقیقۃ الحال یہ ہے کہ عورت کو خدا نے مرد کے مقابلے میں ضعیف پیدا کیا ہے۔ اس کے پیچھے ایسے عوارض لگا دیے ہیں کہ وہ اس کو کمزور کرتے رہتے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ انگریزی میں عورتوں کو "ویکر سکس" کہتے ہیں یعنی صنف ضعیف۔ تو مرد اور عورت نے جن کو اپنی زندگی ایک ساتھ بسر کرنی تھی، دنیاداری کے کاموں کو صلح و سازگاری سے آپس میں تقسیم کیا۔ قطعہ

قسمت کیا ہر ایک کو قسّام ازل نے
جس چیز کے ناسخ کوئی قابل نظر آیا
بلبل کو دیا نالہ تو پروانے کو جلنا
غم ہم کو دیا سب سے جو مشکل نظر آیا

... اشغالِ شاقہ جن میں زیادہ توانائی درکار تھی مردوں کے حصے میں آئے

اور انتظامِ خانہ داری اور اولاد کی پرورش [جیسے] ہلکے ہلکے کام عورتوں کے لیے جوان کے مناسب حال تھے۔ اور چونکہ عورتوں کے کرنے کے کام بدون اس کے اچھی طرح سرانجام نہیں پاسکتے کہ عورت جم کر گھر میں بیٹھی رہے۔ خانہ نشینی نے پردے کی صورت اختیار کرلی۔ تو اس حساب سے پردہ لازمۂ فطرتِ نسوانی ہوا اور لازمۂ فطرتِ نسوانی ہوا تو پردے پر اعتراض کرنا فطرت پر اعتراض کرنا ہے یعنی معاذ اللہ خدا پر... [۴۲]

نذیر احمد پردے کی ابتدا، ارتقا اور اس کی نوعیت سے بحث کرتے ہیں اور اس کی حمایت میں قرآنی آیات اور متعدد احادیث کے حوالے پیش کرتے ہیں۔ وہ مسلمان عورتوں میں پردے کے رواج سے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ 'پردہ خود مقصود بالذات نہیں' ہے بلکہ 'عصمت وعفّت کی حفاظت' اس کا اصل مقصد ہے جس کے حصول کے لیے پردے کی ترکیب اختیار کی گئی ہے۔ وہ اس بات کو تو تسلیم کرتے ہیں کہ عصمت وعفّت کی حفاظت کا مطالبہ مرد اور عورت دونوں سے کیا گیا ہے لیکن عورتوں کو اس کی حفاظت کی 'زیادہ تاکید' کی گئی ہے کیوں کہ وہ جسمانی طور پر مردوں کے مقابلے میں 'کمزور پیدا کی گئی' ہیں۔ علاوہ ازیں وہ 'ناقص العقل بھی' ہیں۔[۴۳] نذیر احمد ناموس کو مرد کی امانت اور عورت کو اس کی امانت دار خیال کرتے ہیں۔ عورتوں کو جو نان ونفقہ مرد کی جانب سے دیا جاتا ہے اُسے وہ اس امانت کا معاوضہ گردانتے ہیں۔ اس لیے ان کے نزدیک عورت کا فرض ہے کہ وہ مرد کی امانت کی مکمل حفاظت کرے جس کے لیے پردے کی پابندی ضروری ہے۔[۴۴] اسی لیے وہ گھر کے باہر عورتوں کو کوئی رول سپرد نہیں کرتے بلکہ ان کے لیے گھر کے اندر امورِ خانہ داری کا رول ہی مناسب خیال کرتے ہیں: "عورتوں کا تو بس یہی کام ہے کہ مرد جو کچھ کماکر لائیں یہ اس کو انتظام اور سلیقے سے اُٹھائیں گھر کو سنبھالیں اور بچوں کو پالیں۔" [۴۵]

نذیر احمد کہتے ہیں کہ قرآن، حدیث اور تاریخ کی روشنی میں پردے کے رواج

کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں اس قدر 'زیادتی اور سختی' نہیں برتی جاتی تھی جس قدر ہندوستان میں برتی جاتی ہے۔ ان کے خیال میں اس کا سبب ہندوستانی رسم و رواج' ہے۔ اور اتنی سختی اور زیادتی کا قرآن' حدیث اور تاریخ سے ثبوت نہیں ملتا اس کے باوجود بھی وہ اس قسم کے پردے کے چلن کی حمایت کرتے ہیں اور اس کو 'بدعت حسنہ' گردانتے ہیں[۴۱]۔ ان کے نزدیک مسلمانوں کی 'تمام اخلاقی عمارت' کی بنیاد عورتوں کے پردے پر ہے۔ اس لیے اس میں کسی قسم کا ذرا سا بھی 'خلل' واقع ہونے کی صورت میں پوری عمارت کی بنیاد ہل جائے گی[۴۲]۔ ان کا خیال ہے کہ ہندوستانی رسم و رواج نے پردے کے چلن کو عورتوں کی فطرت میں داخل کر دیا ہے۔ اس لیے عورتوں کی جانب سے پردے کی سختی کے خلاف وکالت کرنے والے جدید انگریزی تعلیم یافتہ افراد کی شکایت کو نذیر احمد 'محض لغو اور بے اصل' گردانتے ہیں کیوں کہ ان کے خیال میں پردہ نشین عورتوں کو پردے کی سختی کی کوئی شکایت نہیں ہے۔ جس پردے کی وجہ سے مسلمانوں پر عورتوں کی بے قدری کا الزام لگایا جاتا ہے' اسی سے نذیر احمد کے لیے اس بات کا ثبوت فراہم ہوتا ہے کہ مسلمان اپنی عورتوں کو دنیا کی تمام قوموں سے زیادہ 'عزیز رکھتے ہیں[۴۳]'۔ مسلمانوں پر جس بات کا الزام لگایا جاتا تھا اس کو نذیر احمد نے مسلمانوں کے لیے فخر کا باعث قرار دیا۔ شاید اسی احساس افتخار کے سبب انھوں نے اپنے فکشن میں پردہ مخالف کوئی کردار پیش نہیں کیا۔

مخالفین پردہ نے پردے کے رواج پر جتنے بھی اعتراضات وارد کیے ان میں سے ایک اعتراض نذیر احمد کو 'کسی قدر جان دار' معلوم ہوا۔۔ وہ یہ کہ 'شوہروں کے انتخاب میں پردہ دار عورتوں کو آزادی نہیں تھی'۔ لیکن انھوں نے اس جان دار اعتراض کو تسلیم کرنے کے بجائے اپنے عام فہم دلائل سے بے جان کرنے کی بھرپور کوشش کی اور والدین کی طے کی ہوئی شادی کی حمایت کی۔ اس حمایت کا ان کے پاس جواز تھا کہ شادی ایک بہت ہی مشکل معاملہ ہے۔ جس کے بارے میں فیصلہ کرنے کے لیے بڑی دانش مندی کی ضرورت ہے لیکن ہندوستان میں عورتوں کے سامنے یہ سوال ان کی

ناتجربہ کاری اور ذہنی ناپختگی کے زمانے ہی میں اٹھ کھڑا ہوتا تھا اس لیے وہ یہ اہم فیصلہ کرنے سے قاصر ہوتی تھیں۔ علاوہ ازیں عورت اور مرد کے تعلقات میں عمر کے آخری مرحلے تک معمولی، غیر معمولی اور مختلف النوع تبدیلیاں رونما ہوتی رہتی تھیں جن کا احاطہ بڑے بڑے دانش مند پختہ کار کی عقل بھی نہیں کر سکتی تھی۔ اس لیے نذیر احمد کے خیال میں ایسے اہم 'معاملے کا تصفیہ طرفین کے بزرگوں کی تجویز سے ہونا قرین مصلحت' تھا۔[۴۹] جب کہ نذیر احمد ہی نے بنات النعش میں یہ خیال ظاہر کیا تھا کہ شادی بیاہ میں عورت اور مرد دونوں کی مرضی کو دخل ہونا چاہیے اور اس معاملے میں عورتوں کی پسندیدگی اور ناپسندیدگی کے آزادانہ اظہار کو بے حیائی پر محمول نہیں کرنا چاہیے۔ انھوں نے کہا تھا کہ اسلام میں بھی لڑکی کی 'رضا مندی... شرط' ہے لیکن ہندوستان میں مسلمانوں نے اسلام کے اس اچھے پہلو کو بالائے طاق رکھا ہوا تھا۔ ان کے نزدیک عورتوں کی ناقدری اور میاں بی بی کے درمیان 'اکثر بے لطفی اور ناموافقت' کی وجہ بھی ایسی ہی شادیاں تھیں[۵۰]۔ بہرحال اس قسم کے تضادات نذیر احمد کے یہاں مل جاتے ہیں جو اسکالروں کے لیے دشواری کا باعث ہیں۔ اس معاملے میں حتمی طور پر یہ کہنا مشکل ہے کہ ان کا اصل موقف کیا تھا، لیکن قرین قیاس ہے کہ وہ عورتوں کے لیے والدین کی طے کی ہوئی شادی ہی کے حق میں تھے کیونکہ انھوں نے اس خیال کا اظہار اپنے بیٹے کے نام ذاتی خط میں کیا ہے۔

ان کا خیال ہے کہ جس طرح اسلام میں مردوں کو طلاق اور نکاح ثانی کی اجازت حاصل ہے اور انھیں مسلم معاشرے میں مذموم فعل نہیں خیال کیا جاتا اسی طرح عورتوں کو بھی یہ حقوق حاصل ہونے چاہئیں۔ بنات النعش میں ہوش مند نامی ایک کنیز مردوں کو کثرتِ ازواج کی اجازت اور عورتوں کے دوسری شادی کرنے کو مذموم خیال کرنے کے خلاف احتجاج کرتی ہے۔[۵۱]

نذیر احمد نے کثرتِ ازواج کی مذمت اور مسلمانوں میں اس کے رواج کی مخالفت میں ایک ناول بعنوان فسانۂ مبتلا لکھا۔ وہ نکاح کے بارے میں مردوں کی آزادی[۵۲] کو

مسلم معاشرت کی بڑی خوبی گردانتے تھے۔ لیکن بعد میں انھوں نے امہات الامہ میں کثرتِ ازواج کی حمایت میں غیر علمی اور غیر عقلی جواز پیش کیا۔[۵۳]

بیوہ عورتوں کے عقدِ ثانی ہی کے مسئلے کو انھوں نے ایامیٰ کا بنیادی موضوع قرار دیا ہے۔ اس میں ایک بیوہ، جس کا شوہر اس کی جوانی کے دنوں ہی میں انتقال کر گیا تھا اور جو اب بسترِ مرگ پر لیٹی ہے، مرنے سے قبل بیوہ کی اصل حالت سے لوگوں کو آگاہ کرنا چاہتی ہے تاکہ وہ اس اہم مسئلے کی اصلاح کی جانب توجہ کر سکیں۔ اسی مقصد سے وہ بہتیرے لوگوں کو جمع کر کے بیوہ کی حالت اور ضرورت پر ایک لمبی تقریر کرتی ہے، جس کا لبِ لباب یہ ہے کہ بیوہ عورتیں عقدِ ثانی کے معاملے میں بظاہر انکار ضرور کرتی ہیں لیکن دراصل وہ دوسری شادیوں کی خواہاں ہوتی ہیں کیونکہ ' ان بے چاریوں کے شوہر فوت ہوئے ہیں نہ کہ وہ ضرورت فوت ہوئی ہے جس کی وجہ سے دنیا جہان میں نکاح ہوتے ہیں اور جس کی وجہ سے خود ان کے نکاح ہوئے تھے'۔[۵۴]

نذیر احمد کے نزدیک مسلم معاشرے میں بیواؤں کے عقدِ ثانی سے احتراز برتنا اور اسے برا خیال کرنا غیر اسلامی فعل تھا جو ہندو سماج سے مسلمانوں میں در آیا تھا۔[۵۵] اس لیے انھوں نے مسلم معاشرے میں رائج اس برائی کی اصلاح کی ضرورت پر زور دیا، بیوہ کے عقدِ ثانی کی حمایت کی اور اس کے حق میں اسلام سے جواز پیش کیا لیکن قابلِ غور نکتہ یہ ہے کہ انھوں نے نکاحِ ثانی کی حمایت کرتے وقت اس کے جنسی اور جذباتی پہلوؤں کو ملحوظ رکھا۔

وہ عورت نذیر احمد کا مثالی کردار نہیں ہو سکتی جو جاہل، بدعقیدہ اور توہم پرست ہے اسی لیے وہ اس کی حالت کی اصلاح کے خواہاں ہیں۔ وہ ایسی مثالی مسلم عورت کی تشکیل کرنا چاہتے ہیں جس کے اندر توہم پرستی کی جگہ تعقل پسندی ہو کیوں کہ اس سے دین اور دنیا دونوں میں فائدے کی امید ہے لیکن تعقل پسندی کا مطلب یہ نہیں ہے کہ نذیر احمد مسلم عورتوں میں سائنسی مزاج پیدا کرنے کے خواہشمند تھے بلکہ وہ ان کی جہالت، بدعقیدگی اور توہم پرستی دور کر کے بہتر شریف مسلم معاشرے

کی تعمیر کے متمنی تھے۔

مراۃ العروس میں نذیر احمد کی ناپسندیدہ کردار اکبری کا شادی کے ایک سال کے اندر ہی بچہ نہ پیدا ہونے پر تشویش ظاہر کرنا، راضی برضا شوہر کو 'ناخوش' خیال کرنا اور شوہر کو اپنے بس میں کرنے اور بچہ پیدا کرنے کی غرض سے مکارہ جن کی باتوں میں آکر تعویذ اور گنڈے پر اعتقاد کرنا اکبری کی حماقت اور توہم پرستی ثابت کرتا ہے۔ نذیر احمد ایسی عورتوں کو ناپسند کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ ان کی اصلاح کے لیے کوشاں ہیں۔ نذیر احمد کے مراۃ العروس اور بنات النعش لکھنے کا ایک مقصد عورتوں کی توہم پرستی کو دور کرنا، ان کے عقائد کو درست کرنا اور ان کے عادات و اطوار کی اصلاح کرنا بھی تھا[۵۹]۔ اسی لیے نذیر احمد کا دور اندیش کردار اصغری کا باپ توہم پرستی کو 'بری تعلیم' خیال کرتا ہے[۵۷] اور ان کی مثالی کردار اصغری بدعقیدہ اور توہم پرست نہیں ہے بلکہ اس کے برعکس وہ تعلیم یافتہ، ہوش مند اور باسلیقہ ہے۔ اصغری کا ایک لڑکا چار برس کا ہو کر مرا... ابھی اس کا داغ تازہ تھا کہ [اس کی لڑکی] بتول سات برس کی ہو کر چل بسی۔ لیکن وہ اپنے بچوں کی موت کے صدمے کے باوجود ٹونے ٹوٹکے اور نذر و نیاز کے خلاف رہی، حالانکہ عورتیں اس کو طرح طرح کی ترغیبیں دیتی رہیں[۵۸]۔

نذیر احمد نے بنات النعش میں ایک بوڑھی عورت کا کردار پیش کیا ہے۔ جس کا بھتیجا چار ماہ سے بخار میں مبتلا ہے اور موت سے گلے ملنے کے قریب ہے لیکن دوا اس لڑکے کو نصیب نہیں ہوئی۔ 'بس ٹونے ٹوٹکے پر اس کی زندگی تھی'۔ وہ اس لڑکے کو شہر لے کر آتی ہے۔ لیکن ڈاکٹر یا حکیم سے علاج کرانے کی غرض سے نہیں بلکہ کچھ منتیں اتارنے کے خیال سے۔ نذیر احمد نے بوڑھی نانی اور نواسی کے درمیان ایک طویل اور بصیرت افروز مکالمہ پیش کیا ہے[۵۹]۔ جس سے اس بوڑھی عورت کا ٹونے ٹوٹکے اور اس کے متعلقات پر پختہ عقیدہ ظاہر ہوتا ہے اور مروجہ نظام ادویہ پر اس کی مکمل بے اعتباری جھلکتی ہے۔ نذیر احمد عورتوں کو کسی مرض کے دفعیہ کے لیے ڈاکٹر یا حکیم کا علاج کرانے

کی تلقین کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک کسی ڈاکٹر یا حکیم کے پاس جانے کے بجائے ٹونے ٹوٹکے، نذرونیاز اور منت وفاتحہ پر بھروسہ کرنا جہالت، بدعقیدگی اور توہم پرستی میں شمار ہوتا ہے۔ ان کے خیال میں جاہل اور بدعقیدہ عورت ہی توہم پرست ہے جو تعلیمیافتہ ہے اور جس کا عقیدہ دُرست ہے وہ توہم پرست نہیں ہے۔ اسی لیے نذیر احمد نے اصغری کے کردار کو مثالی عورت کے روپ میں پیش کیا ہے۔

نذیر احمد ایک ایسی مسلم عورت کی تشکیل کرنا چاہتے ہیں جو جدید انگریزی تعلیمیافتہ مسلم لڑکے (مثال کے طور پر رویائے صادقہ کا سید صادق) کے پیمانے پر پوری اُترے، جو گھر میں اپنے میاں کے ساتھ صرف کھانے پکانے اور سینے پرونے ہی کی بات نہ کرے، جس کا ذہنی معیار اس قدر پست نہ ہو کہ اس کا شوہر اس سے گفتگو کرنے سے کتراتا پھرے، خود کو دیگر کاموں میں مصروف رکھے اور علیحدگی اختیار کرے اور جو عورتوں کے ساتھ مل بیٹھ کر دوسروں کی بُرائی اور غیبت نہ کرے بلکہ اس کا ذہنی معیار ایسا ہو کہ وہ دنیا جہان کے مسائل اور واقعات پر اپنے شوہر کے ساتھ تبادلۂ خیال کر سکے، اس کو خوش رکھ سکے، اس کی مونس وغم خوار کا رول ادا کر سکے، وہ خوش عقیدہ اور تعقل پسند ہو تاکہ وہ بچوں کی صحت کی خرابی کی صورت میں تعویذ گنڈے اور ٹونے ٹوٹکے پر اعتبار کرنے کے بجائے ڈاکٹروں کے پاس جائے جو صحیح معنوں میں امورخانہ داری میں ماہر ہو تاکہ جس گھر میں بدنظمی ہو وہاں وہ اپنے حُسنِ انتظام سے بہتر نظم ونسق کر سکے۔ اسی لیے نذیر احمد نے مراۃ العروس اور بنات النعش میں اصغری کے روپ میں ایک مثالی مسلم اشراف عورت کے کردار کی تشکیل کی جو نہ صرف سگھڑ، تعلیم یافتہ، خوش عقیدہ، صوم وصلوٰۃ کی پابند، تعقل پسند اور نیک اوصاف کی حامل ہے بلکہ ترقی اور خوش حالی کی علامت بھی ہے۔ نذیر احمد ایک جگہ اصغری کے کردار کا بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> یہ لڑکی اُس گھر میں ایسی تھی جیسے باغ میں گلاب کا پھول یا آدمی کے جسم میں آنکھ۔ ہر ایک طرح کا ہنر، ہر ایک طرح کا سلیقہ اُس کو حاصل

تھا عقل، ہنر، حیا، لحاظ سب صفتیں خدا نے اصغری کو عنایت کی
تھیں۔ لڑکپن سے اُس کو کھیل کود، ہنسی اور چھیڑ سے نفرت تھی۔ پڑھنا یا
گھر کا کام کرنا۔ کبھی اُس کو کسی نے واہیات بکتے یا کسی سے لڑتے نہیں
دیکھا۔ محلّے کی جتنی عورتیں تھیں سب اُس کو بیٹیوں کی طرح چاہتی تھیں۔
بے شک زہے قسمت اُس ماں اور باپ کی جن کی بیٹی اصغری تھی اور
خوشا نصیب اُس گھر کے جس میں اصغری بہو بن کر جانے والی تھی۔

ان تمام خوبیوں سے متصف ہونے کے لیے لڑکیوں کا تعلیم یافتہ ہونا ضروری تھا۔ اس لیے نذیر احمد عورتوں کو ان کی پست ذہنی اور سماجی حیثیت کا احساس دلا کر تعلیم کی طرف راغب کرنا چاہتے تھے تاکہ وہ اپنی اصلاح کر سکیں۔ انھوں نے عورتوں کو مخاطب کر کے کہا:

اے عورتو! کیا تم کو ایسے بُرے حالوں جینا کبھی ناخوش نہیں آتا؟ اپنی بے اعتباری اور بے وقری پر کبھی افسوس نہیں ہوتا! کیا تمھارا جی نہیں چاہتا کہ مردوں کی نظروں میں تمھاری عزت ہو؟ تم نے اپنے ہاتھوں اپنا وقر کھو رکھا ہے۔ اپنے کارن نظروں سے گری ہوئی ہو۔ تم کو قابلیت ہو تو مردوں کو کب تک خیال نہ ہوگا۔ تم کو لیاقت ہو تو مردوں کو کہاں تک پاس نہ ہوگا... اگر تم سے مردوں کو بڑے کاموں میں مدد ملے اور تم کو بڑے کاموں کے انتظام کا سلیقہ ہو تو مرد تو تمھارے پاؤں دھو دھو کر پیا کریں اور تم کو اپنا سرتاج بنا کر رکھیں۔ ... لیکن بڑے کاموں کا سلیقہ تم کو حاصل ہو تو کیوں کر ہو۔ گھر کی چار دیواری میں تم تو قید ہو۔ کسی سے ملنے کی تم نہیں، کسی سے بات کرنے کی تم نہیں، عقل ہو یا سلیقہ آدمی سے آدمی سیکھتا ہے... پردے سے تو تم کو نجات کی امید نہیں۔ ہمارے ملکی دستور اور رواج نے پردہ نشینی کو عورتوں پر فرض و واجب کر دیا ہے۔ اور اب اس رواج کی پابندی ضرور ہے۔ بس سوائے پڑھنے لکھنے کے اور

کیا تدبیر ہے کہ تمھاری عقلوں کو ترقی ہو بلکہ مردوں کی نسبت عورتوں کو
پڑھنے کی زیادہ ضرورت ہے۔[۹۱]

نذیر احمد ہندوستان میں عورتوں کے لیے اُن کی حالت کے مناسب تعلیم ضروری خیال کرتے تھے لیکن وہ ان کا پردہ ترک کر کے تعلیم حاصل کرنا ضروری نہیں سمجھتے تھے۔ نذیر احمد کو مسلمانوں کی پردہ نشین عورتوں کا پھوہڑپن، بے ہنری، بے سلیقگی، ناشائستگی، بے علمی، بے خبری حتیٰ کہ ان کا جانور اور پتھر ہونا منظور تھا لیکن پردہ ترک کر کے حاصل کی جانے والی ویسی تعلیم قابل قبول نہیں تھی جو عورتوں کی علمی لیاقت، امور خانہ داری میں مہارت، سلیقہ مندی اور بی۔اے، ایم۔اے اور مختلف قسم کے اسناد کا موجب ہوتی تھی کیوں کہ بے پردگی ان کے نزدیک فضیحت اور رسوائی کا باعث تھی۔ اسی لیے انھوں نے پردے کے چلن کے ترک کرنے کی اجازت نہیں دی اور اس کی سخت مخالفت کی۔[۹۲] شاید یہی وجہ تھی کہ انھوں نے مسلم عورتوں کو باضابطہ اسکولی تعلیم دینے کی ضرورت کی بات نہیں کی۔

نذیر احمد نے ایسا محسوس کیا کہ قدرت نے عورتوں کو مردوں کے مقابلے میں کسی قدر کمزور ضرور پیدا کیا ہے، لیکن وہ مردوں سے کسی طرح بھی کم نہیں ہیں۔ ان میں ذہنی اور جسمانی طور پر وہ تمام خوبیاں پائی جاتی ہیں جن کی بدولت مرد ہر فن میں طاق اور ہر ہنر میں مشاق ہو جاتے ہیں۔ ان کے نزدیک عورتوں اور مردوں کی یکساں ذہنی اور جسمانی لیاقت یہ جواز فراہم کرتی ہے کہ عورتوں کی یہ خوبی اور لیاقت علم حاصل کرنے کی خاطر ہی ہے۔ اس لیے وہ یہ چاہتے تھے کہ عورتیں اپنا وقت بے کار کے کاموں میں ضائع کرنے کے بجائے پڑھنے لکھنے اور ہنر سیکھنے میں صرف کریں۔ انھوں نے عورتوں سے کہا کہ دنیا میں جن عورتوں نے وقت کی قدر کی اور اس کا صحیح استعمال کیا وہ مردوں کی طرح دنیا میں نامور اور مشہور ہوئی ہیں۔ مثال کے طور پر انھوں نے نور جہاں بیگم، زیب النساء بیگم، نواب سکندر بیگم اور ملکہ وکٹوریہ کو پیش کیا اور ان کے بارے میں کہا کہ 'یہ وہ عورتیں ہیں جنھوں نے ایک چھوٹے سے گھر اور کنبے کا نہیں بلکہ ملک اور جہان کا بندوبست کیا'۔[۹۳]

مراۃ العروس میں عورتوں کے بارے میں نذیر احمد کا یہ بہت ہی مثبت بیان ہے لیکن بعد میں وہ اپنی حیات تک اُن کو مردوں کے مقابلے میں کمزور اور کم اہل قرار دیتے رہے انھوں نے نہ صرف ان کی مثبت خوبیوں کی پردہ پوشی کی بلکہ ان سے بعض منفی خصوصیتیں بھی منسوب کیں۔[۲۶]

عورتوں کی تعلیم کے بارے میں نذیر احمد کی رائے تھی کہ ان کو مردوں سے زیادہ تحصیلِ علم کی ضرورت تھی۔ لیکن وہ عورتوں کو کس قسم کی تعلیم کی سفارش کرتے تھے نذیر احمد بنیادی طور پر روزمرّہ کی زندگی میں پیش آنے والے سائنسی مسائل اور دیگر معاملات سے عورتوں کو باخبر رکھنا چاہتے تھے اسی غرض سے انھوں نے مسلم لڑکیوں کو عام سائنسی موضوعات، جرثقیل، حساب، جغرافیہ اور فزکس کے مبادیات کی واقفیت بہم پہنچائی۔ علاوہ ازیں انھوں نے لڑکیوں کی تعلیم کا ایک ایسا نصاب بھی پیش کیا جو زندگی بھر ان کی آسائش اور مسرت کے لیے کافی تھا؛ اس سے بہ خوبی اندازہ ہوتا ہے کہ وہ شریف زادیوں کے لیے کیسی تعلیم پسند کرتے تھے اور ان کو کن خوبیوں کا حامل دیکھنا چاہتے تھے۔ گھر کے اندر اصغری کے مکتب میں داخلے کے وقت حسن آرا گیارہ برس میں تھی لیکن جب وہ چودھویں برس میں داخل ہوئی تو مکتب کی تعلیم سے فارغ ہوگئی

> ... اس عرصے میں حسن آرا نے سارا قرآن مجید پڑھا اور چونکہ دو سیپارے روز تلاوت کا معمول تھا ایسا یاد تھا کہ گویا حفظ ہے۔ اردو بے تکان بے تکلف لکھتی پڑھتی تھی سوادِ خط بھی کچھ بُرا نہ تھا۔ قرآن کا ترجمہ اور کنز المصلی قیامت نامہ راہ نجات وفات نامہ قصہ شاہ روم قصہ سپاہی زادہ معجزۂ شاہ یمن رسالہ مولد شریف مشارق الانوار اتنی تو مذہبی کتابیں اُس کی نظر سے گزر گئیں اور ان کے علاوہ حساب کے ضروری قاعدے کسر تک اور ہندوستان کا جغرافیہ ہندوستان کی تاریخ چند چند منتخب الحکایات مراۃ العروس سب کچھ سیکھ پڑھ کر فارغ ہوگئی۔ اُردو کے اخبار بے تامل پڑھ کر سمجھ لیا کرتی تھی اور لکھنے پڑھنے کے علاوہ خانہ داری کے جو ہنر عورتوں کو

درکار ہیں سب اُس نے حاصل کیے اور معلومات مفیدہ کا اتنا ذخیرہ اُس نے
جمع کرلیا کہ وہ اس کو تمام عمر کی آسائش اور مسرت کے لیے کافی تھا[۹۵]

بلکہ نذیر احمد نے اپنی زندگی کے اواخر میں اس سے بہتر نصاب یا جدید انگریزی تعلیم کی حمایت کرنے کے بجائے عورتوں کے معاملات اور ان کی تعلیم کے بارے میں رجعت پرست موقف اختیار کیا اور کہا کہ ان کو زیادہ سے زیادہ اُردو لکھنے پڑھنے اور بنیادی حساب کی تعلیم دینی چاہیے جو اس وقت شریف گھرانوں میں رائج تھی[۹۶] لیکن ایک بات ذہن میں رکھنی چاہیے کہ ان کے ہاں تعلیم کا تصور مذہبی تعلیم اور اس پر عمل کیے بغیر ناممکن ہے۔ ان کے ناول کے ناخواندہ اور غیر مذہبی کردار میں دنیا بھر کی تمام بُرائیاں پائی جاتی ہیں۔ وہ بدتمیز، بدسلیقہ، بدمزاج اور پھوہڑ ہیں۔ مثال کے طور پر مراۃ العروس کی اکبری، مکتب میں داخل ہونے سے قبل بنات النعش کی حسن آرا اور توبۃ النصوح کی نعیمہ۔ ان کے برعکس ان کے تمام مثالی کردار وہ ہیں جو گھر پر تعلیم یافتہ اور روزہ نماز کے پابند ہیں۔ مثلاً مراۃ العروس کی اصغری اور بنات النعش کی استانی، محمودہ اور حسن آرا۔

عورتوں کی تعلیم کے نذیر احمد کے منصوبے میں سینے پرونے، قسم قسم کا کھانا پکانے اور امور خانہ داری کے انتظام پر خاصا زور ہے۔ ان کے مثالی مکتب میں کھیل کھیل میں اور ہنڈکلیا کے ذریعے کارآمد باتیں سکھائی جاتی ہیں۔ اس مکتب کو شریف خاندان کی ایک بہو نے کھولا ہے جو گھر کے اندر ہے حالانکہ اس میں تعلیم حاصل کرنے والی تمام لڑکیاں امیرزادیاں ہی نہیں ہیں بلکہ ان میں سے اکثر کا تعلق پیشہ ورانہ کنبوں سے اور خوش باش نوکری پیشہ گھرانوں سے ہے[۹۷] لیکن یہاں اشراف مسلم لڑکیوں کو ترجیح دی جاتی ہے[۹۸]

نذیر احمد کے تعلیمی اور اصلاحی منصوبے میں غریب طبقے سے تعلق رکھنے والی مسلم لڑکیوں کے لیے کوئی جگہ نہیں ہے۔ بلکہ وہ ان لڑکیوں سے اشراف مسلم لڑکیوں کو علیحدہ رکھنا چاہتے ہیں کیوں کہ نچلے طبقے کی لڑکیوں سے میل جول کی صورت میں ان کے عادات و اطوار کے بگڑنے کا قوی امکان ہے۔ اکبری کے ناپسندیدہ ہونے کی ایک

وجہ یہی ہے کہ وہ اس طبقے کی جاہل عورتوں کے ساتھ میل جول رکھتی ہے۔ اکبری کا شوہر محمد عاقل مراۃ العروس کے آغاز ہی میں اسے کہتا ہے :

> ... محلے میں جو آدمی بازاری طور کے رہتے ہیں تم نے انھیں کی لڑکیوں کو بہن بنا رکھا ہے۔ رات دن بھوندو بھٹیارے کی بیٹی چنیا اور بخشو قلعی گر کی بیٹی زلفن، کلّو سقّے کی بیٹی رحمت، مولن کنجڑے کی بیٹی سلمیٰ، تمھارے پاس گھسی رہا کرتی ہیں اور تم کو اس بات کا کچھ خیال نہیں کہ یہ لوگ نہ ہماری برادری کے ہیں نہ بھائی بند نہ ان سے ہماری ملاقات نہ راہ و رسم نہ محبت۔ تمام محلے میں چرچا ہو رہا ہے کہ کیسی بہو آئی ہے ؟ جب دیکھو ایسی ہی لڑکیاں اُس کے پاس بیٹھی ملتی ہیں۔ آخر محلے میں قاضی شریف حسین، حکیم شفاء الدولہ، منشی ممتاز احمد، مولوی روح اللہ، میر حسن رضا، یہ لوگ بھی تو رہتے ہیں اور ان کی بہو بیٹیاں ہمارے گھر میں آتی جاتی ہیں۔ تم کسی سے بات بھی نہیں کرتیں۔ اگر والدہ صاحبہ نے تم کو ذلیل اور بےعزت لوگوں کی لڑکیوں سے ملنے کو منع کیا تو کیا بیجا کیا ؟[۷۹]

اس طرح نذیر احمد نے اشراف مسلم لڑکیوں کو غیر اصلاح شدہ، غیر تعلیم یافتہ اور محنت کش طبقے کی لڑکیوں سے علیحدہ رکھنے پر زور دیا، ان کے خلاف اپنے طبقاتی تعصب کا اظہار کیا اور ان کو اپنے تعلیمی منصوبے میں شامل نہیں کیا۔ ان کا تعلیمی اور اصلاحی منصوبہ صرف اشراف مسلم لڑکیوں تک محدود تھا۔

نذیر احمد نے عورت اور مرد کو ایک گاڑی کے دو پہیے تصور کرنے کے باوجود زندگی کے کسی بھی میدان میں عورت کے مرد کے شانہ بہ شانہ چلنے کی ضرورت محسوس نہیں کی، انھوں نے ان دونوں کو دو مختلف دنیاؤں میں ایک دوسرے سے الگ رول ادا کرنے کی ذمّے داری سونپی ــــ مرد کے لیے گھر کے باہر کی دنیا کالج، یونیورسٹی اور جدید ترقی یافتہ سائنسی علوم اور عورت کو گھر کے اندر کی دنیا، گھر کی چار دیواری میں محصور مکتب اور گھر کے اندر حاصل کی جانے والی کام چلاؤ تعلیم۔

نذیر احمد کے ایک ہی سلسلے کے تین ناولوں (Triology) کا مقصد بقول ناول نگار عورتوں کی تعلیم کا سلسلہ مرتب" کرنا تھا۔ ان ناولوں کے موضوعات علی الترتیب "خانہ داری"، "معلومات ضروری" اور "خدا پرستی" تھے۔[۴۰] چودھری محمد نعیم نے ان ہی تین ناولوں کے مطالعے پر مبنی اُردو اور انگریزی میں تحریر شدہ اپنے وقیع مضمون میں عورتوں کے متعلق نذیر احمد کے خیالات کو 'دوررس اور ریڈیکل' بتایا ہے۔ وہ لکھتے ہیں :

> عورتوں کو اس قدر اہمیت دینا، ان کو فکری صلاحیت میں مردوں کے برابر سمجھنا، اور ان کی تعلیم پر اتنا زور دینا، ان تمام باتوں کے اعتبار سے نذیر احمد اپنے زمانے سے کئی دہائیاں آگے تھے۔ اس زمانے کے سب سے بڑے مسلم ریفارمر سرسید... نے بھی عورتوں کے مسائل پر مشکل سے دو صفحے لکھے ہوں گے۔ ... حالی اور دیگر عمائد کو عورتوں کی حالت زار پر ترس تو آتا تھا لیکن ان کے خیالات نذیر احمد کی طرح دوررس اور ریڈیکل نہیں تھے۔ نذیر احمد کے خیالات کا نیا پن ان کی ریڈیکل پوزیشن ہماری سمجھ میں تب آتی ہے جب ہم مقابلہ میں "ادب" کی کلاسکی کتب مثلاً قابوس نامہ یا اخلاق ناصری اور مولانا اشرف علی تھانوی کی بہشتی زیور جیسی مقبول عام تصانیف پر نظر ڈالتے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ عورتوں کے بارے میں قدیم اور جدید عام رائے کیا تھی۔[۴۱]

اگر نذیر احمد کے ان ہی تین ناولوں کا مطالعہ کیا جائے، اُن کی دیگر تحریروں اور تقریروں کو اپنے مطالعے کے دائرے سے باہر رکھا جائے اور مسلم عورتوں کی حیثیت کے بارے میں ان کے خیالات کا سرسید، کیکاؤس ابن اسکندر (قابوس نامہ)، نصیر الدین محمد الطوسی (اخلاق ناصری) اور اشرف علی تھانوی (بہشتی زیور) کے خیالات سے مقابلہ کیا جائے تو عورتوں کے بارے میں نذیر احمد کے خیالات یقیناً 'دوررس اور ریڈیکل' نظر آئیں گے۔ لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا صرف ان تین ناولوں کی بنیاد پر عورتوں کے بارے میں نذیر احمد کے افکار کی تشکیل یا ان کا کیکاؤس ابن اسکندر،

نصیر الدین محمد الطوسی اور مولانا اشرف علی تھانوی کے خیالات سے مقابلہ درست ہے؟ اس سلسلے میں چند حقائق کو ذہن میں رکھنے کی ضرورت ہے۔

اوّل، نذیر احمد کے صرف یہی تین ناول نہیں ہیں جن میں انھوں نے عورتوں کے بارے میں اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے بلکہ انھوں نے الحقوق والفرائض، امہات الامہ اور انجمن حمایتِ اسلام لاہور کے جلسے (اپریل ۱۹۰۴ء) میں کی گئی ایک تقریر میں بھی عورتوں سے متعلق اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے جو مذہبی معیار پر شاید کھرے اُترتے ہوں ورنہ کسی بھی دیگر پیمانے کے مطابق دقیانوسی اور رجعت پسند ہی خیال کیے جائیں گے۔ عورتوں کے بارے میں نذیر احمد کے خیالات کا مطالعہ کرتے وقت اُن کے ان خیالات سے بھی صرفِ نظر نہیں کیا جا سکتا۔ یہ ضرور ہے کہ نذیر احمد کے یہی تینوں ناول سب سے زیادہ مقبول ہوئے[۲۲] اور مذکورہ بالا دیگر تصانیف مقبول نہیں ہو سکیں جس کا مطلب یہ ہے کہ قارئین کے لیے یہ تصانیف قابلِ قبول نہیں تھیں لیکن کسی مصنّف کے افکار کا مطالعہ کرتے وقت صرف غیر مقبولیت کی بنیاد پر ان کی ان تصانیف کو مسترد نہیں کیا جا سکتا جن میں عورت مخالف افکار پائے جاتے ہیں۔ چودھری محمد نعیم نے بھی اپنے اس انگریزی مضمون کے حاشیے میں جس کا ذکر اوپر ہو چکا ہے اس امر کا اعتراف کیا ہے کہ یہ مضمون لکھتے وقت الحقوق والفرائض ان کے پیش نظر نہیں تھی۔

دوم، عورتوں کے بارے میں نذیر احمد کے خیالات کا سرسیّد سے مقابلہ یا موازنہ تو کیا جا سکتا ہے کیوں کہ وہ دونوں نہ صرف ہمعصر تھے بلکہ مسلمانوں کی تہذیب و ترقی کے کوشاں اور خواہاں بھی تھے۔ لیکن کیکاؤس ابن اسکندر اور نصیر الدین محمد الطوسی کے خیالات سے موازنہ نہیں کیا جا سکتا کیوں کہ قابوس نامہ گیارہویں صدی میں اور اخلاقِ ناصری تیرہویں صدی میں لکھی گئی تھی۔ نذیر احمد اور ان دونوں کے عہد میں تقریباً آٹھ سو اور چھ سو سال کا بُعد ہے۔ اشخاص، خیالات و افکار اور سماجی ادارے مادی حالات کی پیداوار ہیں (گو کہ دانش ور مادی حالات کو بدلنے کی کوشش بھی کرتا ہے)۔ اسی طرح گیارہویں اور تیرہویں صدی اور انیسویں صدی

کے مادی حالات بھی مختلف تھے۔ اس لیے ان کے درمیان موازنہ برائے موازنہ ہی ہوگا۔ البتہ مولانا اشرف علی تھانوی سے نذیر احمد کا موازنہ کیا جاسکتا ہے لیکن اس ضمن میں یہ بات ذہن میں رکھنا ضروری ہے کہ نذیر احمد کے ان تینوں ناولوں کا ان کی بہشتی زیور سے موازنہ نہیں کیا جاسکتا کیوں کہ ان دونوں کی نوعیت مختلف ہے۔ نذیر احمد کی کتاب الحقوق والفرائض کا مولانا اشرف علی تھانوی کی کتاب بہشتی زیور سے مقابلہ کیا جانا چاہیے کیوں کہ دونوں کے سنہ اشاعت میں بھی زیادہ بُعد نہیں ہے اور دونوں کی نوعیت بھی غیر افسانوی اور اسلامی ہے۔ ایسا کرنے سے نذیر احمد بھی اتنے ہی دقیانوسی اور رجعت پسند نظر آئیں گے جتنے مولانا اشرف علی تھانوی۔[۲۳]

نذیر احمد کا شاید یہ خیال تھا کہ عورتوں کی حالت میں اصلاح اور اُن کی حیثیت میں بہتری کے بغیر کسی بھی معاشرے کی تشکیل نو کی کوشش ادھوری ہوگی۔ اس لیے ترقی اور تہذیب کی غرض سے مسلم معاشرے کی تشکیل نو کے خاکے میں عورتوں کی حیثیت پر توجہ دینا ضروری ہوگا۔ اسی خیال کو ذہن میں رکھتے ہوئے نذیر احمد نے اصلاحِ نسواں کی جانب خصوصی توجہ کی اور یقیناً عورتوں کے مسائل پر بہ نسبت زیادہ لکھا۔ ان کا خیال تھا کہ جس معاشرے میں 'ناخواندہ'، 'توہم پرست'، بدعقیدہ اور بدسلیقہ عورتیں ہوں اس کی ترقی کا کام دشوار ہے۔ ان کے نزدیک یہ تمام برائیاں جہالت کی زائیدہ ہیں۔ اس لیے وہ ان کے توہمات کو دور کرنے، ان کے عقائد کو دُرست کرنے اور ان کے اندر سلیقہ پیدا کرنے کے لیے تعلیم کو ضروری خیال کرتے ہیں اور عورتوں کو تعلیم حاصل کرنے کی پُرزور تلقین کرتے ہیں۔ ان کے یہاں عورتوں سے متعلق تخلیقات کے یہ اہم موضوعات ہیں۔ انھوں نے عورتوں کی تعلیم کا ایک نصاب بھی پیش کیا جس میں عام سائنس کے مبادیات، دینیات، جغرافیہ، تاریخ اور زبان وادب شامل تھے جو نذیر احمد کے نزدیک مسلم معاشرے کی تشکیل نو میں ان کے مثبت رول ادا کرنے کے لیے کافی تھے۔ لیکن اس میں اجلاف عورتوں کو کوئی

مقام نہیں دیا گیا تھا اور نہ ان کو کوئی رول ہی ادا کرنا تھا۔ تعلیمی اور اصلاحی خاکہ اشراف مسلم عورتوں کے لیے تھا۔ لیکن نذیر احمد اس صورت میں تعلیم سے حاصل ہونے والے تمام فوائد سے اشراف مسلم عورتوں کو محروم بھی رکھ سکتے تھے جب اس کی شرط ترکِ پردہ اور اسکولی تعلیم قرار دی جاتی۔ وہ گھر کے اندر پردے میں مکتب کی تعلیم کی حمایت کرتے تھے کیونکہ ترکِ پردہ رسوائی کا سبب تھا۔

نذیر احمد نے اپنی زندگی کے اواخر میں عورت مخالف اور رجعت پرست رویّہ اختیار کیا۔ انھوں نے پردے کی سخت حمایت کی، اس کو مسلمانوں کے لیے فخر کا باعث خیال کیا اور اس پر اعتراض کرنے والوں کو خدا کے معترضین میں شمار کیا۔ انھوں نے عورتوں کے لیے صرف اُردو اور حساب کی بنیادی تعلیم کا مشورہ دیا۔ ان کے نزدیک عورتیں مردوں کے مقابلے میں ذہنی اور جسمانی اعتبار سے کمزور اور سماجی اعتبار سے مغلوب اور کمتر تھیں۔ انھوں نے عورتوں پر مردوں کے غالب، افضل اور حکمراں ہونے کا جواز قرآن سے فراہم کیا اور مثال پیش کرتے ہوئے کہا کہ جس طرح عرب کے شہر نجد میں پائے جانے والے کابُ کی نسل کے گھوڑے سے حبشی، وحشی یا قبائلی انسان بھی افضل ہے اسی طرح عورت سے مرد افضل اور برتر ہے، خواہ اس کی حیثیت کچھ بھی کیوں نہ ہو۔ یہی پدرانہ آئیڈیالوجی ہے۔ اسی لیے نذیر احمد مراۃ العروس میں دوراندیش خاں کے ذریعے، جس کو انھوں نے Patriarch کے روپ میں پیش کیا ہے، عورتوں کو اسی اصول پر عمل کرنے کی تلقین کرتے ہیں۔ ان کے ہاں مسلم معاشرے کی تشکیل نو کے تصوّر میں عورت کو سماجی رول ادا نہیں کرنا ہے۔ گھر کی چار دیواری کے اندر کی تمام ذمّے داریاں ان کے سپرد ہیں۔ ان کے فرائض میں گھر کے اندر شوہر کی دل بستگی کرنا، بناؤ سنگار کرکے دل کشی پیدا کرنا، ہر طرح سے اس کو خوش رکھنا، گھر کا نظم و نسق چابک دستی کے ساتھ کرنا، بچّے کی اچھی طرح پرورش کرنا اور کنبے کی ترقی کی کوشش میں شوہر کی اعانت کرنا شامل ہیں۔ انھیں ان فرائض کو خوش اسلوبی کے ساتھ نبھانا ہے۔ نذیر احمد مسلم اشراف عورت سے ان امور کی توقع کرتے ہیں جن کی

تکمیل کی خاطر اُن کا گھریلو تعلیم یافتہ اور کچھ حد تک تعقل پسند ہونا ضروری ہے۔

حالی

حالی نے ہندوستانی معاشرے میں عورتوں کے مسائل کا بغور جائزہ لیا اور ان کو نہایت سنگین پایا۔ اُن کا خیال تھا کہ جب تک عورتوں کی قابلِ رحم حالت میں اصلاح نہیں ہوتی اور ان کو تعلیم و تربیت کا حق حاصل نہیں ہوتا ان کی مجموعی ترقی ممکن نہیں۔ وہ محسوس کرتے ہیں کہ تعلیم سے بے بہرہ عورتوں کا ذہنی معیار بلند نہیں ہو سکتا ہے۔ اس طرح مسلمانوں کی آدھی آبادی کی زندگی ذہنی اور اخلاقی پستی میں گزرے گی۔ ان ماؤں کے بطن سے جو بچے جنم لیں گے وہ جاہل ہوں گے اور مسلم معاشرے کی تہذیب و ترقی بھی ممکن نہیں ہو سکتی۔ حالی نے مسلم معاشرے میں عورتوں کے ان مسائل کو اپنی تخلیقات کے ذریعے ان خطوط پر اصلاح کا مرکز بنایا جو مسلم معاشرے کی از سرِ نو تشکیل میں ان کے معاون ہو سکیں اور وہ ترقی یافتہ اور تہذیب یافتہ کہلا سکیں۔ یہ وہ مسائل تھے جو تقریباً ایک صدی گزر جانے کے بعد آج بھی مسلم معاشرے میں کسی نہ کسی شکل میں موجود ہیں۔ مثلاً مسلم عورتوں کی تعلیم و تربیت، ان کے حقوق کا استحصال، ان کی شخصیت کی نشوونما، باوقار زندگی گزارنا، ان کی زندگی سے توہمات کا اخراج، بچوں کی معقول پرورش اور تعلیم و تربیت اور ان اقدار کو اپنانا، جو انسانی تہذیب کی ترقی کی بدولت بنی نوع انسان کو ملی ہیں۔

حالی نے اپنی نگارشات میں عورتوں کی حالت اور حیثیت کی عکاسی کی ہے۔ انھوں نے اس بات کو بھی پیش کیا ہے کہ مسلم معاشرے اور خاندان میں ان کی کیا حیثیت ہونی چاہیے۔ وہ عورتوں کے عادات و اطوار کی اصلاح، اُن کے ذہن کی تعمیر اور اُن کو تعلیم کی جانب مائل کر کے اُنھیں بہتر انسان بنانے کے متمنی ہیں۔ لڑکیوں کی جانب پیدائش کے وقت سے معاشرے کے رویئے، اس میں ان کی حالت اور

حیثیت کا نقشہ حالی نے اپنی مجالس النسا میں اس طرح کھینچا ہے:

دنیا نے اُن کے ساتھ یہ سلوک کیا کہ جس دن پیدا ہوئیں سارا کنبہ یا تو بیٹے کی امید پر خوشیاں منا رہا تھا یا بیٹی کا نام سنتے ہی ایک ایک کے منہ پر اُداسی چھا گئی۔ ماں باپ ہیں تو اُداس ہیں، بھائی بہن ہیں تو اُداس ہیں۔ خالہ، پھپھی، نانی، دادی، اپنا، بے گانہ، آیا، گیا، جو سنتا ہے ٹھنڈی سانس بھر کر رہ جاتا ہے۔ یوں ظاہر میں کوئی خوشی کی صورت بنالے تو کچھ کہی نہیں جاتی، پر خوشی سی چیز سو سو کوس نہیں۔ پھر جب برس ڈیڑھ برس کی ہوئیں اور اپنی بھولی صورت اور پیاری پیاری باتوں سے ایک ایک کا جی لبھانے لگیں تو اماں، باوا، خالہ، پھپھی کی ماتا کچھ جوش میں آئی، پر بیٹوں کے برابر اب بھی ان کی جان عزیز نہ ہوئی۔ بیٹوں کا نام غصے میں بھی لیا تو اللہ آمین کر کے لیا اور اُن کو پیار میں بھی پکارا تو موئی، مرنے جوگی، غارت گئی، کہہ کر پکارا۔ پھر جب ہوش سنبھالا اور اس قابل ہوئیں کہ ماں باپ کی تربیت سے آدمی بنیں اور دین دنیا کی برائی بھلائی سے خبردار ہوں تو ماں باپ نے اُن سے اپنی خدمت لینی شروع کی اور کوئی سلوک ان کے ساتھ ایسا نہ کیا جس سے وہ اُن کی احسان مند ہوتیں۔

جب تک ماں باپ کے گھر کنواری رہیں جو کچھ انھوں نے کھلا دیا سو کھا لیا، جو پہنا دیا سو پہن لیا۔ جہاں بیٹھنے کو کہا وہاں بیٹھ گئیں، جہاں سونے کو کہا وہاں سو رہیں۔ آٹا گوندھنا، روٹی پکانی، مسالہ پیسنا، ہانڈی چڑھانی، چرخہ کاتنا، روئی تومنی، بھائی بہن کو رکھنا، ماں باپ کی خدمت کرنی۔ غرض کسی بات سے جی نہ چرایا، کسی کام سے ناک نہ چڑھائی۔ پھر جب بیاہی گئیں اور سسرال میں پہنچیں تو وہاں اور ہی اور معاملے پیش آئے، آج ساس خفا ہیں، کل نند بیزار ہیں، دیورانی کبھی سیدھے منہ سے بولتی

ہی نہیں۔ جٹھانی بات بات پر الجھتی ہے' خاوند کا مزاج کسی طرح لیا ہی
نہیں جاتا۔ بچے الگ جان کو کھائے جاتے ہیں' کسی کی آنکھیں دکھتی ہیں
کسی کو پسلی کا خلل ہے' کسی کو کھانسی ہو رہی ہے۔ ایک کو کندھے سے
لگا رکھا ہے' دوسرا گود میں پڑا ہے' تیسرا کمر سے لپٹا ہوا ہے۔ غرض کہ ایسی
ایسی ہزاروں مصیبتیں اٹھائیں پر منہ سے کبھی اُف نہ کی اور اسی طرح
اپنی زندگی کے دن جوں توں کر کے کاٹ دیے۔[45]

ان کا خیال ہے کہ لڑکیوں کی شادیاں اُن کی مرضی کے بغیر نہیں کرنی چاہیے۔ وہ ایسی شادیوں کے خلاف تھے جن میں لڑکیوں کی مرضی یا پسند و ناپسند کا کوئی دخل نہ ہو' لڑکے کے صرف خاندان اور ذات پات کو ترجیح دی جائے اور اس کی انفرادی خوبیاں نہ دیکھی جائیں۔ حالی اس قسم کی شادیوں کو 'زمانۂ جاہلیت' میں لڑکیوں کے پیدا ہوتے ہی زندہ دفن کر دیے جانے کی عربوں کی رسم سے بھی بدتر تصوّر کرتے تھے۔ ان کی نظم 'بیٹیوں کی نسبت'[6] اسی موضوع کا احاطہ کرتی ہے:

جاہلیت کے زمانے میں یہ تھی رسم عرب
کہ کسی گھر میں اگر ہوتی تھی پیدا دختر
سنگ دل باپ اسے گود سے لے کر ماں کی
گاڑ دیتا تھا زمیں میں کہیں زندہ جا کر
رسم اب بھی یہی دنیا میں ہے جاری لیکن
جو کہ اندھے ہیں ہیئے کے نہیں کچھ ان کو خبر

... ...

چھان بین اس کی تو کرتے ہیں کہ گھر کیسا ہو
پر نہیں دیکھتا یہ کوئی کہ کیسا ہو بر
بدمزاجی ہو' جہالت ہو کہ ہو بد چلنی
کچھ بُرائی نہیں ذو نسبت[47] ہو داماد اگر

وہ نہی ناشدنی ریت ہے جس کے کارن
بکریاں بھیڑیوں سے پاتی ہیں پیوند اکثر
جاہلیت میں تو تھی اک یہی آفت کہ وہاں
گاڑدی جاتی تھی بس خاک میں تنہا دُختر
ساتھ بیٹی کے مگر اب پدر و مادر بھی
زندہ درگور سدا رہتے ہیں اور خستہ جگر
اپنا اور بیٹیوں کا جبکہ نہ سوچیں انجام
جاہلیت سے کہیں ہے وہ زمانہ بدتر[؎]

وہ ایسی شادیوں کو جہاں عورتوں کی مرضی کو دخل نہ ہو 'جہالت' اور 'اگلے زمانے کی بے ہودہ' رسموں سے تعبیر کرتے تھے۔ مجالس النسا میں زبیدہ خاتون کے والد ان سے شادی کی اجازت لیتے وقت کہتے ہیں :

بیٹا! تم خدا کے فضل سے پڑھی لکھی، قابل اور ہوشیار ہو، ہر ایک بات کی بُرائی بھلائی کو خوب جانتی ہو، تم کو زیادہ سمجھانے کی کچھ ضرورت نہیں ...

سنو میری جان! یہ کوئی دو چار دن کا معاملہ نہیں، یہ عمر بھر کی قید ہے۔ تمھارا باپ ایسا نادان نہیں ہے کہ بے پوچھے تمھارا ہاتھ ایک غیر آدمی کے ہاتھ میں دے دے ... مجھے کیا خبر ہے کہ تمھارے دل میں کیا ہے؟ اور معاملے کی بات میں شرم کرنی بے وقوفی ہے، اس کا انجام اچھا نہیں ہوتا۔ ہم نے تم کو چار حرف اس لیے نہیں پڑھائے کہ جہالت کی قید میں پھنسی رہو اور وہی اگلے زمانے کی بے ہودہ رسمیں برتتے چلی جاؤ۔ نہیں! علم کے معنی یہ ہیں کہ آدمی وہ کام کرے جو اُس کے حق میں بُرا نہ ہو اور خدا رسول کے نزدیک اچھا ہو، خواہ اس میں کوئی بُرا کہے خواہ بھلا کہے[؎]

حالی شادی اور دوسری تقریبات میں فضول خرچی کے خلاف تھے۔ انھوں نے لڑکے اور لڑکیوں کی کم عمری کی شادی کو بھی ناپسندیدہ سمجھا اور اسے اصلاح طلب خیال کیا۔ وہ زیادہ بچّے یا جلدی جلدی بچّہ پیدا کرنے کو بھی عورتوں کے لیے مصیبت تصوّر کرتے تھے اور اسے ناپسند کرتے تھے۔

انھوں نے بیوگی کو بہت ہی اہم مسئلہ گردانا۔ وہ کہتے ہیں کہ 'بیوہ عورتوں کے نکاح کی اجازت خدا [اور] رسول نے تو دے رکھی ہے مگر یہاں کے مسلمانوں میں اس کا ایسا عیب ہوگیا ہے کہ اُس کو بدکاری سے بھی [زیادہ] برا جانتے ہیں۔ اگر اُن سے یہ کہو کہ اس کا حکم قرآن اور حدیث میں آیا ہے۔ [اور] آگے چل کر' (ہم جن کے نام لیوا ہیں) اُن کی بہو بیٹیوں نے دو دو تین تین نکاح کیے ہیں' تو اس کا کچھ جواب نہیں دیتے۔ لیکن یہ جو چاہیے کہ اپنی کرنی سے باز آئیں کیا ذکر ہے؟'[۱۸] بیواؤں کی شادی کو مکروہ فعل قرار دینا حالی کے نزدیک مُسلم معاشرے پر ایک کلنک تھا۔ ان کا خیال تھا کہ قرآن اور حدیث میں بیواؤں کے نکاحِ ثانی سے متعلق ہدایات کی موجودگی کے باوجود ہندوستانی مسلمان ہندوستانی سماج میں رائج قدیم معاشرے کی بُری اقدار کو اپنے اندر داخل کر کے بیواؤں سے شادی کرنے سے گریز کرنے لگے۔ میکے والے اُن کو بوجھ اور منحوس سمجھنے لگے اور رشتے دار ان کی طرف سے بے پروائی برتنے لگے۔ وہ صرف اُن کے چال چلن پر نظر رکھنے کی فکر کرتے تھے۔ حالی نے بے توجہی کی شکار بیواؤں کی فطری خواہشات کو بہت اہم خیال کیا۔ اس لیے وہ ان کی حالت پر افسوس ظاہر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ان کو اپنی خواہشوں اور امنگوں کو دبانا پڑتا ہے' ان کا بجنا سنورنا اور بناؤ سنگار معاشرے میں ناپسندیدہ سمجھا جاتا ہے اور یہ چیزیں ان کے لیے ماضی کی چیز بن کر رہ جاتی ہیں۔ اس طرح ان کے تمام ارمان خاک میں مل جاتے ہیں۔ اس لیے حالی بیواؤں کی حمایت میں آگے آتے ہیں اور ان کو قید و بند کی اس زندگی سے نجات دلانا چاہتے ہیں۔ حالی نے ان تمام موضوعات کو اپنی زندہ جاوید نظم "مناجات بیوہ" میں پیش کیا ہے۔ چند اشعار دیکھیے:

باپ اور بھائی، چچا بھتیجے
سب رکھتی ہوں تیرے کرم سے
پر نہیں پاتی ایک بھی ایسا
جس کو ہو میری جان کی پروا
گر سسرال میں جاتی ہوں میں
نحس قدم کہلاتی ہوں میں
میکے میں جس وقت ہوں آتی
رو رو کر ہوں سب کو رُلاتی
سوچ میں میرے سارا گھر ہے
میرے چلن پر سب کی نظر ہے
آپ کو ہوں ہر وقت مٹاتی
ہنستی اچھا میں ہوں نہ کھاتی
آپ کو یاں تک میں نے مٹایا
پر دُنیا کو صبر نہ آیا
لیکن ہٹ پیاروں کی یہی تھی
مرضی غم خواروں کی یہی تھی
اپنے بڑوں کی ریت نہ چھوٹے
قوم کی باندھی رسم نہ ٹوٹے
ہو نہ کسی سے ہم کو ندامت
ناک رہے کنبے کی سلامت
جان کسی کی جائے تو جائے
آن میں اپنی فرق نہ آئے
طے کرنے تھے سات سمندر
حکم یہ تھا ہاں پاؤں نہ ہوں تر
کوئلہ چاروں کھونٹ تھا پھیلا
حکم یہ تھا پلّا نہ ہو میلا
دل تھا ما آپے کو سنبھالا
سانس تلک منہ سے نہ نکالا
قوم سے تو یہ ریت چھڑا دے
بندیوں کی بیڑی یہ تڑا دے[۳۳]

لیکن حالی کا خیال ہے کہ عورتوں کے تئیں سماج نے جو رویّہ اختیار کر رکھا ہے وہ مشیتِ ایزدی کے خلاف ہے۔ اسی لیے وہ عورتوں اور مردوں کے ساتھ مساویانہ سلوک کرنے کی حمایت کرتے ہیں۔ لیکن اس سے یہ نتیجہ اخذ نہیں کرنا چاہیے کہ وہ عورتوں کو مردوں کی طرح سماجی رول میں گھر سے باہر دیکھنا چاہتے تھے۔ حالی عورتوں کو گھر سے باہر کوئی سماجی رول عطا نہیں کرنا چاہتے تھے۔ وہ ان کو روایتی اشراف پردہ نشین کے رول ہی میں دیکھنا چاہتے تھے۔ انھوں نے عورتوں کے پردے کی پُرزور حمایت کی۔ یہاں تک کہ 'نامحرم رشتہ داروں' کے سامنے ان کے بے پردہ آنے کو بھی انھوں نے 'خطرناک' سمجھا[۳۴]

معاشرے میں عورتوں کی جو حالت تھی اس کے ذمّے دار حالی کے خیال میں مرد ہی تھے۔ انھوں نے کہا کہ عورتوں کے اندر جو فطری خوبیاں پائی جاتی تھیں ان کا صحیح استعمال مردوں نے اپنے مقصد کے تحت نہیں ہونے دیا۔ انھوں نے عورتوں کی ناقص العقل کا راگ زمانے سے اس قدر الاپا تھا کہ خود عورتوں کو بھی اس بات کا یقین سا ہو چلا تھا کہ ان میں علم و ہنر حاصل کرنے کی صلاحیت نہیں تھی:

یاں تک تمھاری ہجو کے گائے گئے دنیا میں راگ
تم کو بھی دنیا کی کہن کا آگیا آخر یقیں
علم و ہنر سے رفتہ رفتہ ہو گئیں مایوس تم
سمجھ لیا دل کو کہ ہم خود علم کے قابل نہ تھیں[۴۲]

انھوں نے عورتوں میں جدید تعلیم کی کمی کی ذمّے داری بھی مردوں پر عائد کی اور کہا کہ یہ مضحکہ خیز معلوم ہوتا ہے کہ جس تعلیم کو مردوں کے لیے سرچشمۂ تہذیب و ترقی خیال کیا جاتا ہے اُسی کو عورتوں کے حق میں نقصان دہ خیال کیا جاتا ہے۔ جدید تعلیم سے عورتوں کو دور رکھنے کے پیچھے جو سازش اور ذہنیت کارفرما تھی اس سے حالی واقف تھے۔ مرد اپنی برتری قائم رکھنے کے لیے عورتوں کو یہ جتاتے تھے کہ تعلیم ان کے مناسب حال نہیں۔ لیکن حالی عورتوں کو ان کی قابلِ رحم حالت کا احساس دلا کر تعلیم حاصل کرنے کی تحریک دیتے ہیں تاکہ وہ بھی اپنے حقوق اور فرائض سے باخبر ہو سکیں:

جب تک جیو تم علم و دانش سے رہو محروم یاں
آئی ہو جیسی بے خبر ویسی ہی جاؤ بے خبر
تم اس طرح مجہول اور گمنام دنیا میں رہو
ہو تم کو دنیا کی، نہ دنیا کو تمھاری ہو خبر
جو علم مردوں کے لیے سمجھا گیا آبِ حیات
ٹھہرا تمھارے حق میں وہ زہرِ ہلاہل سر بسر[۴۳]

حالی اس موضوع کو تقریباً تیس برس قبل مجالس النساء میں پیش کر چکے تھے۔ انھوں نے کہا کہ خدا قیامت کے روز کہیں یہ سوال نہ کر بیٹھے کہ "تم نے بیٹیوں کو علم کی دولت سے کیوں محروم رکھا؟ ان کو بیٹوں کے برابر کیوں نہ عزیز سمجھا؟ ان کو دین کا راستہ کیوں نہ بتایا؟ ان کو دنیا کی برائی بھلائی سے کیوں نہ خبردار کیا؟ ہم نے ان کو اس لیے نہیں بنایا تھا کہ ماں باپ کے گھر کتے بلی کی طرح پرورش پائیں اور خاوند کے ہاں جا کر لونڈیوں کی طرح اپنے دن پورے کریں۔ جیسی بے خبر انجان دنیا میں آئی ہیں ویسی ہی بے خبر اور انجان دنیا سے چلی جائیں۔ نہ خدا کو پہچانیں نہ اپنی حقیقت کو سمجھیں، نہ دنیا میں آنے کا کچھ پھل پائیں۔" حالی کا انھی باتوں سے بنیادی سروکار ہے۔ وہ ان کی اس حیثیت کو بدلنا چاہتے ہیں جو صرف تعلیم و تربیت حاصل کرنے کے بعد ہی ممکن ہے۔

حالی کے نزدیک عورت مخالف 'دنیا کے دانا اور حکیم' اس وجہ سے تعلیم نسواں کی مخالفت کرتے ہیں کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ عورتیں علم سے بہرہ یاب ہو کر مساوی حقوق کا مطالبہ کرنے لگیں اور مردوں کی برابری کی دعوے دار ہو جائیں۔ اس لیے یہ کہا جا سکتا ہے کہ حالی عورتوں اور مردوں کے درمیان امتیاز برتنے والے مرد غالب سماج کے خلاف ہیں اور اس کو عورتوں کے حقوق کا غاصب گردانتے ہیں:

دنیا کے دانا اور حکیم اس خوف سے لرزاں تھے سب
تم پر مبادا علم کی پڑ جائے پرچھائیں کہیں
ایسا نہ ہو مرد اور عورت میں رہے باقی نہ فرق
تعلیم پا کر آدمی بننا تمھیں زیبا نہیں[۵۵]

حالی توہم پرست عورتوں کو 'جانور' گردانتے ہیں۔ ان کے نزدیک ایسی عورتوں کے خاوندوں کا مزاج ان سے نہ ملنے کی بنیادی وجہ یہی ہے۔ ان کے یہاں خاوندوں کا دل ہاتھ میں رکھنے کا معاملہ بار بار ابھرا ہے۔ وہ چاہتے ہیں کہ مسلم عورتیں اپنے شوہروں کو حتی المقدور خوش رکھنے کی کوشش کریں۔ مجالس النسا کا یہ

ایک نہایت ہی اہم موضوع ہے۔ عورتوں کے دل میں شوہر کی وقعت پیدا کرنے کا کام حالی زبیدہ خاتون کی والدہ سے لیتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ اپنے خاوندوں کو 'خوش رکھنا' عورتوں کو 'مقدم' جاننا چاہیے اور اگر کبھی ان کی کوئی بات ناگوار گزرے تو ایسی صورت میں خاموشی اختیار کرنی بہتر ہے کیوں کہ ان کو انہی کے ساتھ عمر کاٹنی ہے۔" ان کے نزدیک جہاں ان دونوں میں میل ہے وہاں "جنگل میں ایک درخت کا سایہ (بھی) سو محلوں سے بہتر ہے" اور اگر کہیں ان میں اَن بَن ہے تو گھر بھی "دوزخ کا نمونہ ہے"۔ مرد کی فطرت اور عورت اور مرد کے رشتے کے بارے میں حالی کا خیال ہے کہ "جس طرح مقناطیس لوہے کو اپنی طرف کھینچ لیتا ہے اسی طرح مرد کا دل عورت کی طرف خود بخود کھنچتا ہے... مرد کو ایسا سمجھو جیسے پیاسا اور عورت کو ایسا سمجھو جیسے چشمہ، اگر چشمے کے گرد درختوں کا سایہ بھی ہے اور چاروں طرف سبزہ بھی لہلہا رہا ہے اور ٹھنڈی ٹھنڈی ہوا بھی چل رہی ہے تو پانی پی کر پیاسے کا جی بے اختیار یہ چاہے گا کہ دو چار گھڑی یہاں بیٹھ کر سبزے کی بھی سیر دیکھے اور جو نرا چشمہ ہی چشمہ ہے اور کچھ ایسی فضا کی جگہ نہیں ہے تو [وہ] پانی پی کر اپنا رستہ لے گا۔" حالی کو یہ فکر ستاتی ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ تعلیم یافتہ مسلمان مرد اپنی بیوی کو صرف ایک چشمہ خیال کریں۔ وہ اپنی پیاس بجھا کر اپنی راہ لیں اور فضا کی جگہ کی تلاش میں اِدھر اُدھر بھٹکیں۔

نذیر احمد نے بھی اپنے ناول فسانۂ مبتلا میں اس موضوع کا احاطہ کیا ہے۔ مبتلا اپنی جاہل اور بد سلیقہ بیوی غیرت بیگم سے تنگ آکر ایک ایسی خانگی کے ہاں پناہ لیتا ہے جو سلیقہ مند ہے، تعلیم یافتہ ہے، نغمہ و موسیقی کی شوقین ہے، شعر کہتی ہے، علمی گفتگو کرتی ہے، بن سنور کر رہتی ہے، جامہ زیب ہے اور مردوں کا مزاج پہچانتی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ نذیر احمد نے اس خانگی کا نام ہریالی کافی سوچ سمجھ کر رکھا ہے۔ یہ وہی مقام ہے جسے حالی 'فضا کی جگہ' کہتے ہیں۔

حالی کا خیال ہے کہ چونکہ عورتیں علم کی روشنی سے محروم ہیں اس لیے دنیا کی تمام خرابیاں ان کے اندر گھر کر گئی ہیں۔ مجالس النسا میں زبیدہ خاتون کی والدہ کے حوالے سے عورتوں میں رائج خرابیوں کا ذکر کرتے ہوئے حالی کہتے ہیں کہ تعلیم یافتہ لوگوں کے نزدیک جاہل عورتوں کی حیثیت اندھوں کی سی ہے۔ ان عورتوں کو اپنے نفع نقصان کی سمجھ نہیں، اُن کو گفتگو کا سلیقہ نہیں اور بات سمجھنے کی صلاحیت نہیں۔ اُن کا خیال ہے کہ جن گھروں میں میاں بیوی میں ان بن رہتی ہے اُس کی وجہ ان دونوں کے درمیان پائے جانے والا ذہنی بُعد ہے۔ وہ ایسا محسوس کرتے ہیں کہ قدرت نے مردوں کو عورتوں کی بہ نسبت زیادہ عقل و شعور عطا کیا ہے۔ علاوہ ازیں وہ پڑھائی لکھائی بھی کرتے ہیں اور تعلیم یافتہ لوگوں کی صحبت سے بھی فیضیاب ہوتے ہیں۔ جب کہ گھروں کے اندر کے ماحول کا عالم یہ ہے کہ اس میں ہر عمر کی عورتیں ایک دوسرے کی بُرائی، عیب جوئی اور غیبت میں ملوث رہتی ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اس قسم کے ماحول میں عورتیں کچھ نہیں سیکھ سکتیں بلکہ وہ 'رہی سہی آدمیت' بھی کھو دیں گی۔ "ہاں ایک نیا مذہب سارے جہان سے نرالا' ساری خدائی سے انوکھا' نہ جس کا قرآن میں پتہ، نہ جس کا حدیث میں ذکر، وہ البتہ سیکھ جائیں گی"[۳۶]۔ یہ نیا مذہب عورتوں کی بدعقیدگی اور توہم پرستی ہے جسے اسلام جائز نہیں رکھتا ہے۔ انھوں نے عورتوں میں رائج ایسے توہمات کی ایک مبسوط فہرست پیش[۳۷] کی جن میں سے اکثر آج بھی دیہی مسلم معاشرے میں رائج ہیں۔

حالی کو اس بات کا بے حد افسوس ہے کہ جاہل عورتیں احتیاط کے طور پر بچوں کو چیچک کا ٹیکا نہیں لگواتیں اور چیچک نکل آنے کے بعد بھی اس کا مناسب علاج کرانے کے بجائے نیم کی ٹہنی جھلتی ہیں اور بچوں کے امراض کا علاج ڈاکٹروں اور حکیموں سے کرانے کے بجائے طرح طرح کی جھاڑ پھونک، نظر گزر اور ٹونے ٹوٹکے کرتی ہیں۔ حالی کہتے ہیں کہ جب بچوں کی آنکھوں میں تکلیف ہوتی ہے تو یہ عورتیں آنکھوں کے امراض کے ماہرین کے پاس جانے کے بجائے 'ایک رسّی پر چیتھڑا لپیٹ کر ایسی جگہ ڈلوائیں گی جہاں

آئے گئے اُس پر سے لانگ کر جائیں، پھر اُس کو تیل میں ڈبو کر روشن کریں گی اور باسن میں پانی بھر کر بچے پر سے چھوت جھاڑیں گی؛ اگر کسی کی اولاد زندہ نہیں رہتی اس کے لیے یہ عورتیں انوکھے قسم کا علاج کرتی ہیں۔" کہیں گراہنت ہے، کہیں نہہان ہے، کہیں یہ روک ٹوک ہے کہ کڑھائی کا پکا نہ کھائے، انڈا نہ کھائے، مچھلی نہ کھائے، گوشت یا دودھ، دہی نہ کھائے، میت میں نہ جائے، چھٹی میں نہ جائے۔ اس کے سوا اور بیسیوں خرافات ہیں۔۔ کوئی شیخ سدو کا بکرا دیتی ہے، کوئی سید احمد کبیر کی گائے چڑھاتی ہے، کہیں بالے میاں پجتے ہیں، کہیں ننھے میاں مانے جاتے ہیں، کہیں دریا خاں کا عمل دخل ہے۔ غرض اسی طرح جسے دیکھو ایک نہ ایک بلا میں پھنسی ہوئی ہیں"۔ [۹۰]

حالی مسلم معاشرے میں سائنسی اور عقلی رویے کے فروغ کے حامی ہیں اور عورتوں میں رائج توہمات کی اصلاح کے متمنی ہیں۔ اس کے لیے وہ مغربی نظام ادویہ کے ماہر ڈاکٹروں اور یونانی۔دیسی نظام ادویہ کے ماہر حکیموں سے علاج کرانے کی حمایت کرتے ہیں۔

حالی اس خیال کے حامی ہیں کہ عورتوں کو جب تک تعلیم سے آراستہ نہیں کیا جاتا تب تک ان کے اندر سے مذموم رسم و رواج اور توہم پرستی دور نہیں ہو سکتی اور مسلم معاشرے کی مکمل اصلاح ممکن نہیں ہو سکتی۔ اس غرض سے کہ عورتیں تعلیم کی جانب مائل ہوں۔ حالی ان کو علم کی اہمیت اور افادیت سے اس طرح آگاہ کرتے ہیں :

> علم ایسی چیز ہے جس کی بدولت ایک عورت لاکھوں کروڑوں مردوں کو اپنا تابعدار بنا لے، دیکھو ہماری بادشاہزادی ملکہ وکٹوریہ یہاں سے ہزاروں کوس بیٹھی اپنے علم کے زور سے دو ولایتوں پر بادشاہت کر رہی ہیں ... بیٹا! اگر تم ان کتابوں کو پڑھ لو تو گھر میں بیٹھی سارے ملکوں کی سیر کر لیا کرو، اور آسمان کے اوپر اور زمین کے نیچے اور دریا کی تہہ میں اور پہاڑ کی کھوہ میں جو کچھ ہے سب تم پر آئینہ ہو جائے۔

بیٹا! علم بڑی دولت ہے، علم سے خدا ملتا ہے، علم سے
نجات ہوتی ہے۔ علم کے آگے مال اور دولت کی کچھ حقیقت نہیں۔ ایک
محتاج آدمی جو علم رکھتا ہو وہ بے علم بادشاہ سے بہتر ہے۔ ایک آدمی
کا علم اور ہزار آدمیوں کی عبادت برابر نہیں ہو سکتی۔ جس آدمی میں علم
نہیں وہ آدمی نہیں جانور ہے اور جس گھر میں کوئی علم والا نہیں وہ گھر
نہیں جانوروں کا ڈربا ہے، اور جس ملک میں علم کا رواج نہیں وہ ملک نہیں
ڈھوروں کا جنگل ہے۔ علم کی عزت مال و دولت کی عزت سے کہیں سوا
ہے۔ امیر آدمی کی عزت یا کپڑے لتّے سے ہے یا مسند تکیہ سے یا نوکروں چاکروں
سے یا ہاتھی گھوڑوں سے۔ [یہ سب] جہاں اُن سے الگ ہوا پھر جہاں
اور خدا کی مخلوق ہے ایک وہ بھی ہے، اور علم والا جس حال میں رہے گا اور
جہاں جائے گا اور جس سے ملے گا اس کی عزت ویسی ہی بنی رہے گی۔[91]

حالی بچّوں کو کم عمری میں مکتب میں بٹھانے کے خیال کے حامی نہیں ہیں۔ وہ اس بات کی بھی حمایت نہیں کرتے کہ بچّوں کی تعلیم کی ابتدا استاد کے ہاتھوں ہو۔ ان کا خیال ہے کہ بچّوں کو استاد کے حوالے کرنے سے قبل گھر میں اس کی ابتدائی تعلیم و تربیت ضروری ہے تاکہ ان کی تعلیمی بنیاد پختہ ہو جائے۔ اس کے بعد تعلیم دینے میں استاد کو کسی قسم کی کوئی دشواری پیش نہیں آئے گی۔ لیکن گھر میں بچّوں کو تعلیم دینا باپ کے لیے مشکل ہے کیوں کہ وہ دن بھر گھر سے باہر مختلف قسم کے کاموں میں مصروف رہتا ہے۔ اس لیے حالی بچّوں کی تعلیم کی ذمّے داری ماؤں کو سونپتے ہیں۔[92] وہ مردوں کی تعلیم پر عورتوں کی تعلیم کو فوقیت دیتے ہیں اور اس کو مقدم جانتے ہیں تاکہ وہ بہتر اور ذمّے دار ماؤں کا رول ادا کر سکیں۔ ان کے نزدیک مسلم معاشرے کا مستقبل ماؤں کے ہاتھوں میں ہے۔ ان کا خیال ہے کہ اگر مائیں تعلیم و تربیت سے بے بہرہ ہوں گی تو نسل در نسل جاہل پیدا ہوں گی۔ مسلم معاشرے کی تشکیل نو کے پیش نظر حالی نے سر سیّد کے ٹھیک برعکس موقف اختیار کیا۔ سر سیّد پہلے مردوں کو تعلیم یافتہ بنانا چاہتے

ہیں اور حالی پہلے عورتوں کو تعلیم دینے کی حمایت کرتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک ماؤں کی گود پہلا مکتب ہے۔ تعلیم نسواں کے متعلق سرسید اور حالی کے خیال میں یہ عظیم فرق پایا جاتا ہے۔ حالی عورتوں کی تعلیم کے حق میں 'ساری قوم' سے پُر زور اپیل کرتے ہیں۔ مجالس النسا کا ایک کردار سید امجد علی اپنے وصیت نامے میں عورتوں کی تعلیم کی حمایت میں یہ جواز پیش کرتا ہے:

> اپنی ساری قوم سے میری یہ عرض ہے کہ لڑکیوں کی تعلیم میں کوشش کریں اور اُن کو جو خدا تعالیٰ نے جوہر قابل دیا ہے اُس کو خاک میں نہ ملائیں اور اُن کو پڑھانے لکھانے میں جو ہزاروں فائدے اُن کے اور عورتوں کے لیے ہیں اُنھیں مفت برباد نہ کریں اور یہ سمجھیں کہ جب دو حروف یاد ہونے سے طوطے اور مینا کی قدر و قیمت بڑھ جاتی ہے تو عورتیں جو تمھاری ہم جنس ہیں انھوں نے کیا قصور کیا ہے کہ علم پڑھنے سے اُن کو کچھ فائدہ نہ پہنچے گا؟[۹۳]

لیکن حالی عورتوں میں تعلیم رائج کرنے کی دقتوں سے واقف تھے۔ انھوں نے کہا کہ مسلم عورتوں کو 'زمانہ حال' کے مطابق تعلیم دینا تبھی ممکن ہو سکتا ہے جب مسلمانوں کے مذہبی رہنما قرآن و حدیث کے حوالے سے اپنے وعظ و نصیحت کے ذریعے مسلم معاشرے میں رائج برے رسم و رواج اور غیر مہذب طور طریقے کی خرابیاں بیان کر کے اُن کو جدید تعلیم حاصل کرنے کی تلقین کریں۔[۹۴] حالی مسلم معاشرے میں مذہبی رہنماؤں کی اہمیت اور افادیت سے بخوبی واقف تھے اور یہ سمجھتے تھے کہ ان کو بالکل نظر انداز کر کے مسلم معاشرے کی اصلاح کرنا آسان کام نہ تھا۔ اس طرح وہ معاشرتی اصلاح میں مذہبی رہنما کے رول کو بھی تسلیم کرتے ہیں۔ حالی نے محسوس کیا کہ عورتوں میں تعلیم رائج کرنے کی غرض سے مسلمانوں کو تلقین کر کے بیدار کرنا ہی کافی نہیں ہے بلکہ اس سمت میں عملی قدم اٹھانے کی بھی ضرورت ہے۔

اُنھوں نے کہا کہ "اکثر لوگ لڑکیوں کی تعلیم کو نہایت ضروری سمجھتے ہیں۔

اور دل سے اس بات کے خواہاں ہیں کہ ان کی تعلیم کا کسی مناسب اور قابلِ اطمینان طریقے سے رستہ نکلے۔ اس باب میں لوگوں کی ترغیب اور تحریص کے لیے کتابیں اور رسالے تصنیف کرتے اور اخباروں میں مضامین لکھتے ہیں مگر عملی طور پر کوئی کارروائی ان سے نہیں ہو سکتی اور زبانی جمع خرچ کے سوا وہ کوئی عملی کرشمہ نہیں دکھا سکتے"[95] حالی کا خیال ہے کہ تعلیم نسواں کو رواج دینا اسی وقت تک مشکل معلوم ہوتا ہے جب تک اس کی ابتدا نہیں ہوتی۔ اگر اس کی ابتدا ہو جائے اور لوگ اپنی بیٹیوں کی جہالت کو برائی سمجھنے لگیں تو تمام گھروں میں لڑکیاں تعلیم حاصل کرنے لگیں[96]۔ اسی لیے انھوں نے اس سلسلے میں عملی قدم بھی اٹھایا اور ۱۸۹۴ء میں[97] لڑکیوں کی تعلیم کے لیے پانی پت میں ایک اسکول بھی قائم کیا۔[98]

انھوں نے اس اسکول میں کیسا نصابِ تعلیم رائج کیا اس کا پتہ نہیں چلتا ہے لیکن مجالس النسا میں زبیدہ خاتون کے بیان سے اس کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ حالی کے ذہن میں عورتوں کی تعلیم و تربیت کا کیسا خاکہ تھا۔ حالی نے زبیدہ خاتون کو مجالس النسا میں مثالی کردار کے طور پر پیش کیا ہے۔ پانچ برس کی عمر میں اس کی ماں نے اس کو استانی کے حوالے کیا۔ استانی نے دو سال تک اس کو صرف قرآن پڑھایا۔ اس دوران میں اس نے قرآن کے پانچ چھ سیپارے حفظ کر لیے۔ جب وہ آٹھویں برس میں داخل ہوئی تو اس کی زندگی ایک معمول کے مطابق گزرنے لگی۔ صبح میں چھ سے نو بجے تک تین گھنٹے استانی سے قرآن پڑھتی۔ اس کے بعد ایک گھنٹے مغلانی سے سینے پرونے کا کام سیکھتی۔ دس بجے سے ایک گھنٹے کی چھٹی ملتی۔ اس دوران بھی وہ اکثر مغلانی کے پاس یہ کام لے کر بیٹھ جاتی۔ گیارہ سے ایک بجے کے درمیان وہ اپنے والد کے سامنے نسخ اور نستعلیق کی مشق کرتی۔ ایک بجے ظہر کی نماز کے بعد سے تین بجے تک استانی سے "اردو مسائل کی کتاب کا سبق لیتی"۔ جب اس نے قرآن ختم کر لیا اور نماز روزہ اور طہارت کے مسائل سے واقف ہو گئی تو اس کے والد نے اس کو اردو میں شاہ عبدالقادر کا ترجمۂ قرآن، فارسی اور حساب شروع کرایا

اور فرصت کے لمحوں میں چہار درویش اور اخلاق محسنی کے تراجم خود سے پڑھنے کی ہدایت کی۔ عصر کی نماز پڑھنے کے بعد وہ باورچی خانے میں ملازمہ کو کھانا پکاتے دیکھتی۔ اس طرح اس نے روزمرہ کے کھانے اور خاص موقعوں پر پکنے والے کھانے کی ترکیبیں سیکھ لیں۔ اس کردار کے بارے میں دو باتیں قابلِ ذکر ہیں۔ ایک یہ کہ اُس کا کتاب پڑھنے میں خوب جی لگتا تھا۔ دوسرا یہ کہ اُس کی ماں نے شروع ہی سے گھریلو کاموں کے سیکھنے میں اس کو اس طرح اُلجھایا تھا کہ اس کو کھیل سے بچپن ہی میں ... نفرت ہو گئی تھی۔[۹۹] اس طرح اس نے تیرہویں سال میں داخل ہونے کے وقت تک فارسی میں گلستان، بوستان، اخلاق محسنی اور عیار دانش، عربی میں صرف و نحو کے ضروری رسالے، حساب میں کسور عام، کسور اعشاریہ اور تحریر اقلیدس کے دو مقالات اور ساجی علوم میں ہندوستان کا جغرافیہ اور تاریخ پڑھ لی۔ علاوہ ازیں وہ "نسخ و نستعلیق کی تختیاں اور کچھ کچھ قطعے بھی صاف کر چکی" تھی۔ اِس کے بعد اُس کے والد نے اس کو صبح میں کیمیائے سعادت اور شام میں عربی کلیلہ دمنہ پڑھانا شروع کیا۔[۱۰۰]

حالی کے یہاں علم اور ہنر دونوں پر زور ہے۔ وہ علم کے ساتھ ہنر کو بھی بہت اہم جانتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ بُرے وقت میں انسان کا ہنر ہی کام آتا ہے۔ اسی لیے وہ کہتے ہیں کہ انگریز قوم کو کسی چیز کی کمی نہیں اور وہ اپنی بیویوں کی دنیا میں سب سے بڑھ کر خاطرداری بھی کرتے ہیں تاہم ان کی عورتیں ہنر وفن میں یکتا ہیں اور بعض کاموں میں ان کو مردوں پر فوقیت حاصل ہے۔[۱۰۱] حالی چاہتے ہیں کہ مسلم عورتیں بھی بُرے وقت کے لیے تیار رہیں۔ وہ جب کسی بات کی اہمیت جتانا اور اس کا اثر دل پر جمانا چاہتے ہیں تو وہ مثال کے طور پر انگریزی نمونہ پیش کرتے ہیں۔ حالانکہ اس میں کچھ مبالغہ آمیزی اور معلومات کی کمی بھی ہوتی ہے۔ لیکن وہ ایسا اس لیے کرتے ہیں کہ انگریز، اول، ملک کے حکمراں تھے اور دوم، وہ تہذیب و ترقی کی علامت سمجھے جاتے تھے۔ نذیر احمد کے یہاں بھی ایسی مثالیں ملتی ہیں۔ حالی نے مجالس النسا میں جیسے

ماحول کی عکاسی کی ہے اور جس قسم کے کردار کو پیش کیا ہے ان کا تعلق طبقۂ اشرافیہ سے ہے۔ وہ بھی اسی طبقے کی برتری کو برقرار رکھنے کے لیے کوشاں نظر آتے ہیں۔

عورتوں کی تعلیم و تربیت کا مقصد حسن و قبح میں تمیز کرنے والی، مہذب قوموں کی عورتوں کی طرح مہذب طور طریقے کی حامل، دین اور دنیا شناس، تعلیم یافتہ، ہنرمند، سلیقہ منداور پردہ نشین بیوی اور بہو کی تشکیل کرنا ہے۔ وہ اپنے شوہر کے گھر جانے کے بعد وہاں کے برے رسوم، برے عقائد اور توہمات کو حکمت عملی کے ساتھ مٹادے، فضول خرچی بالکل نہ کرے، سسرال پر پشتینی قرض ہو تو اُتاردے، گھر کا انتظام نہایت ہی عمدہ ڈھنگ سے کرے اور اپنے خاوند کی ماں بہن سے حسن سلوک کرے۔ وہ سینا پرونا جانتی ہو اور اسے کشیدہ کاری اور انواع واقسام کا کھانا پکانے کا طریقہ بھی معلوم ہو۔ وہ میکے تب جائے جب اس کا شوہر اس کو بھیجے تاکہ ان میں رنجش نہ پیدا ہو۔ وہ ایسی پڑھی لکھی اور تربیت یافتہ ہو کہ اس کی حیثیت "سارے کنبے میں چراغ" کی سی ہو، وہ اپنے بچوں کی ایسی پرورش و پرداخت اور تعلیم و تربیت کرے کہ دنیاوی ترقی اس کے قدم چومے، اس کا تعلیم یافتہ شوہر اہل علم کی صحبت ڈھونڈنے کے بجائے بیوی کے پاس بیٹھنے میں عالموں کی صحبت کا لطف اُٹھانے اور سامان دلبستگی کی تلاش میں خانگیوں کے ہاں جانے کے بجائے بیوی کی معیت ہی اس کے لیے کافی ہو۔ عورتوں کی تعلیم و تربیت کا مقصد ان کی مجموعی پست حالت میں اصلاح کر کے اس کو بہتر بنانا نہیں ہے بلکہ خاوندوں اور سسرال کی ضرورتوں کے پیش نظر امور خانہ داری میں ماہر، پردہ نشین اور شوہروں کا دل بہلانے والی مسلم اشراف خاتون کی تشکیل کرنا ہے۔

گیل مینو لکھتی ہیں کہ حالی صحیح معنوں میں حالی تھے بلکہ وہ اپنے وقت سے بھی آگے تھے۔ وہ جس قسم کی اصلاحات کی وکالت کرتے تھے وہ عورتوں کے روایتی رول کے پیش نظر مناسب تھیں۔ وہ لڑکیوں کے لیے مغربی طرز کی تعلیم یا اعلیٰ تعلیم کی بات نہیں کرتے تھے۔ ان کے یہاں پردے کو ترک کرنے کا ذکر بھی

نہیں ملتا ہے۔ یہاں عورتیں بخوبی اپنا رول جانتی ہیں اور وہ اس پر معترض بھی نہیں ہیں بلکہ جو رول ان کا مقدر ہے (مثلاً شادی بیاہ، اموت، امور خانہ داری کی تنظامت اور رشتے داروں، مہمانوں اور نوکر نوکرانیوں کے ساتھ اختیار کیے جانے والے رویے) اس کو وہ بہتر طور پر ادا کرنا چاہتی ہیں۔ یہ جدید تاریخ کی زندگی اور اس کے امکانات کے بارے میں ایک انتہائی محدود نظریہ معلوم ہوتا ہے لیکن ۱۸۷۴ء میں پردہ نشین لڑکی کے لیے باضابطہ ورنا کلر تعلیم حاصل کرنے کے خیال کا اظہار کرنا ہی وقت سے بہت آگے کی بات تھی اور بہت ترقی یافتہ اور انقلابی خیال تھا[۲۲]۔ لیکن گیل مینو کے اس خیال کو من وعن تسلیم کرنے میں تامل ہوتا ہے کیوں کہ حالی نہ وقت سے آگے تھے اور نہ ان کے خیالات انقلابی تھے بلکہ وہ وقت کے نباض تھے۔ اس وقت مسلم معاشرے کی اصلاح، تہذیب اور ترقی کے پیش نظر مسلم دانشور تعلیم نسواں کی ضرورت محسوس کر رہے تھے۔ اس کا اندازہ عورتوں کی تعلیم کے بارے میں سرسید کی تقاریر سے بھی ہوتا ہے جب وہ عورتوں کے تعلیمی نصاب میں جدید علوم وفنون کی شمولیت کے خیال کی حمایت کرنے والوں کی مذمت کرتے ہیں اور اس کا ذکر کرتے ہیں کہ ان کے دوست ان کو عورتوں کی تعلیم کا مخالف کا خیال کرتے ہیں۔

اس سے واضح ہے کہ سرسید کے دوستوں کا ایک گروپ عورتوں کی تعلیم کا حامی تھا جس موضوع پر حالی نے اظہارِ خیال کیا۔ اسی موضوع پر نذیراحمد کا ناول تقریباً پانچ سال قبل منظرِ عام پر آچکا تھا۔ تعلیم نسواں کی ضرورت محسوس کی جا رہی تھی۔ اس کا ایک ثبوت نذیر احمد کے ناول کی مقبولیت بھی ہے۔ مسلم دانش ور اس ضرورت کا اظہار بھی کر رہے تھے۔ اسی طرح حالی تعلیم نسواں کی حمایت میں اکیلے نہیں تھے۔ حالی کے بارے میں اہم بات یہ ہے کہ انھوں نے اس ضرورت کا اظہار کیا، اس سلسلے میں عملی قدم اٹھایا اور عورتوں کی تعلیم کو مقدم جانا۔

شبلی

بسا اوقات انسان کا منصب یا اس کی سماجی حیثیت اس کو بعض اہم مسائل پر آزادانہ اظہارِ خیال سے باز رکھتی ہے اور وہ چاہتے ہوئے بھی اور اپنی سوچی سمجھی رائے کے باوجود ان سے گریز کرتا ہے۔ شبلی کے ساتھ بھی کچھ ایسا ہی معاملہ تھا۔ انھوں نے مسلم عورتوں کے مسائل اور ان کی حالت کے باب میں اتنا مفصّل اظہارِ خیال نہیں کیا جتنا کہ سرسید، نذیر احمد، حالی اور ان کے دیگر معاصرین نے کیا۔ شبلی سے متعلق جو حقائق ہمارے سامنے ہیں ان کی روشنی میں کہا جا سکتا ہے کہ در اصل اس باب میں ان کا منصب مانع رہا۔ انھوں نے جو مذہبی۔تعلیمی رول اختیار کیا تھا اس کے لیے وہ روایتی مولوی کی شبیہہ ضروری خیال کرتے تھے اور جس طبقے میں سرگرمِ کار تھے اس میں شرفِ قبولیت حاصل کرنے کی خاطر اپنی مولویانہ شبیہہ برقرار رکھنا چاہتے تھے۔ انھوں نے اس کا اظہار ابوالکلام آزاد (۱۸۸۸ء۔ ۱۹۵۸ء)[۱۰۳] اور عطیہ فیضی[۱۰۴] کے نام اپنے خطوط میں کیا بھی ہے۔ تاہم شبلی اپنی زندگی ہی میں متعدد قسم کے الزامات سے بچ بھی نہیں سکے۔ بہرحال مسلم عورتوں کے باب میں ان کی جو بھی نگارشات دستیاب ہیں ان سے اس موضوع پر ان کے افکار کا جو خاکہ بنتا ہے وہ سرسید، نذیر احمد اور حالی جیسے معاصرین سے ان کو ممتاز کرتا ہے۔

عورتوں کے بارے میں شبلی کا خیال ہے کہ ہر عہد میں پوری دنیا میں ان کی حالت اور حیثیت مردوں کے مقابلے میں پست رہی ہے۔[۱۰۵] وہ اپنے اس دعوے کے جواز میں یورپ، ہندوستان اور ظہورِ اسلام سے قبل کے عرب معاشرے میں عورتوں کی بدحالی کا ذکر کرتے ہیں۔ انھوں نے کہا کہ یورپ جو آج تہذیب و ترقی کی انتہا پر خیال کیا جاتا ہے وہاں بھی 'پہلے عورتوں کو بہت ہی کم حقوق' حاصل تھے

اور اس زمانے میں بھی ان کو بہت زیادہ حقوق نہیں دیے گئے ہیں۔ شبلی اپنی بات میں زور پیدا کرنے اور اس کو علمی رنگ دینے کے لیے انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا اور فرانس کے ایک نامور پروفیسر کا بھی حوالہ دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ یونان میں علوم وفنون اور حکمت وفلسفے کے فروغ اور سلطنت رومتہ الکبریٰ میں بنائے گئے بے مثل قوانین کے باوجود جن پر یورپین ممالک کے قوانین کی اساس ہے، یونان اور روم میں عورتوں کی حیثیت یہ تھی کہ ان کو بھی مال واسباب کی طرح 'جائداد منقولہ' شمار کیا جاتا تھا۔[۱۰۶] یونان میں عورتوں کو پردے میں رکھا جاتا تھا۔ یہاں تک کہ اُن کا پردے میں سفر کرنا بھی غیر مستحسن خیال کیا جاتا تھا۔ اس سلسلے میں وہ اس فرانسیسی پروفیسر کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ وہاں عورتوں کے مرنے کے بعد اُن کی قبروں پر یہ کتبہ لگایا جاتا تھا کہ "یہ عورت تمام عمر گھر سے باہر نہیں نکلی"۔[۱۰۷] یورپ میں عورتوں کی پست حیثیت کا بیان کرتے ہوئے وہ عورتوں کے بارے میں افلاطون کا یہ خیال نقل کرتے ہیں کہ "شادی خوشی اور مسرت کی بات نہیں۔ یہ بدرجہ مجبوری کی جاتی ہے، ورنہ عورت ایسی چیز نہیں کہ مرد اس سے شادی کرے"۔[۱۰۸] برطانیہ میں عورتوں کی حیثیت کے بارے میں شبلی لکھتے ہیں کہ وہاں "صدیوں تک یہ خیال کیا جاتا تھا کہ عورتوں میں روح نہیں ہے۔ ۱۵۸۵ء میں ایک کمیٹی اس امر کی تحقیقات کے لیے بیٹھی تھی کہ عورتوں میں روح ہے یا نہیں۔ اس کمیٹی نے بعد غور و خوض یہ فیصلہ صادر کیا کہ عورتوں میں روح تو ہے مگر اس لیے ہے کہ وہ مردوں کی تابعداری کریں"۔[۱۰۹] بلکہ وہاں انیسویں صدی تک عورتوں کو شادی کے بعد اپنی جائداد پر کوئی اختیار نہیں ہوتا تھا۔[۱۱۰] شادی کے بعد ان کی جائداد ان کے شوہروں کی ہو جاتی تھی اور اس میں عورتوں کی مرضی کا کوئی دخل نہیں ہوتا تھا۔ برطانوی قانون میں ان کو معاہدہ کرنے کی اجازت حاصل نہیں تھی۔[۱۱۱]

ہندوستان میں ہندو عورتوں کی حیثیت کے بارے میں شبلی کا خیال تھا کہ ان کی بھی کوئی قدر و منزلت نہیں تھی۔ یہاں "بڑی بڑی عورتیں جوے میں ہاردی گئیں

دختر کشی کا رواج اس ملک کے بعض حصّوں میں تھوڑے عرصے پہلے تک موجود تھا، اور اب بھی مقدمات ہوتے رہتے ہیں۔ جب کہ "زمانۂ قدیم میں ہندوؤں کی فلاسفی بھی بے انتہا ترقی کر گئی تھی [اور] تمدن کے بہت سے نازک مسائل یہاں حل ہو گئے تھے۔"[۱۱۲]

شبلی لکھتے ہیں کہ ظہورِ اسلام سے قبل عرب میں عورتوں کو اتنا "حقیر و ذلیل" خیال کیا جاتا تھا کہ اگر وہاں کسی سے" یہ کہا جاتا تھا کہ تمھارے یہاں لڑکی پیدا ہوئی [ہے] تو وہ شرم کے مارے چھپا پھرتا تھا۔" وہاں بھی دختر کشی کا رواج عام تھا۔[۱۱۳]

اس طرح شبلی نے یہ دکھانے کی کوشش کی کہ اسلام کے علاوہ باقی تمام تہذیبوں اور معاشروں میں عورتوں کی حیثیت مردوں کے مقابلے میں نہایت پست تھی اور ان کو کسی قسم کا کوئی اختیار حاصل نہیں تھا بلکہ وہ نہایت ہی ذلیل و حقیر خیال کی جاتی تھیں اور بعض صورتوں میں ان کی حالت غلاموں جیسی تھی۔ وہ ان تہذیبوں اور معاشروں میں عورتوں کی حیثیتوں کے پیشِ نظر ان کا اسلام میں عورتوں کو دیے گئے حقوق سے موازنہ کرنا بھی "اسلام کے لیے موجبِ ننگ" خیال کرتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک اس مذہب میں عورتوں کو حقوق دینے کے معاملے میں "فیاضی" کا ثبوت دیا گیا ہے۔ شبلی کا خیال ہے کہ اسلام نے دختر کشی کو مٹایا، عورتوں کو معاشی حقوق عطا کیے اور دونوں صنفوں میں مساوات قائم کی۔ وہ اس ضمن میں قرآن کی سورۃ البقرہ کی ایک آیت "ولھن مثل الذی علیھن"[۱۱۴] (ان کے وہی حقوق ہیں جو اُن پر ہیں) پیش کرتے ہیں اور اس کی تفسیر بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں:

> صرف یہی آیت عورتوں کے حقوق تمام باتوں میں مردوں کے برابر قرار دینے کو کافی ہے اور کوئی اس سے انکار نہیں کر سکتا، مگر قرآن پاک نے مزید تشریح کی ہے، دوسرے مذاہب میں عورتوں کے کوئی حقوق نہ تھے، وہ مردوں کی پابند و دست نگر تھیں، کہا گیا ہے کہ مردوں کو وہ ملے گا جو وہ کمائیں، عورتوں کو وہ ملے گا جو اُن کی مائیں چھوڑ جائیں،

اس طرح ... اس سے ثابت ہوا کہ عورت کسی مال و متاع کی مستقل
وارث ہو سکتی ہے اور اسے اپنی اولاد کے لیے چھوڑ سکتی ہے۔[۱۱۵]

شبلی نے اس آیت کی توجیہہ میں قرآن کی جس آیت کی طرف اشارہ کیا ہے وہ سورۃ النساء کی یہ آیت ہے: للرجال نصیب مما اکتسبوا وللنساء نصیب مما اکتسبن[۱۱۶]۔ اس آیت کو انھوں نے دوسری جگہ نقل کرتے ہوئے اس کے معنی یہ بیان کیے ہیں کہ 'جو مرد کمائیں وہ ان (مردوں) کا ہے اور جو عورتیں کمائیں وہ ان (عورتوں) کا ہے'[۱۱۷] حقوقِ نسواں کے موضوع پر امرت سر میں شبلی کی تقریر کے دوران سامعین میں سے ایک صاحب نے ان کو وراثت اور شہادت کے معاملے میں اسلام میں عورتوں کے خلاف امتیاز برتے جانے کی جانب ایک پرچہ بھیج کر متوجہ کیا۔ اس کے جواب میں شبلی نے یہ کہا کہ اسلام وراثت کے باب میں عورتوں کی کسی قسم کی حق تلفی نہیں کرتا۔ اس مذہب میں عورت اور مرد دونوں صنفوں کے حقوق مساوی ہیں بلکہ شرع کی رو سے عورتوں ہی کو فائدہ ہوتا ہے۔ انھوں نے اس کی توجیہہ پیش کرتے ہوئے کہا کہ عورت کو "نصف تو شرعی قاعدے سے ملتا ہے اور باقی اس کی زندگی بھر کا نان و نفقہ مرد پر فرض کیا گیا ہے، پھر نصف حصہ علیٰحدہ رہا اور مہر علیٰحدہ، جس کی عورت مستحق ہوتی ہے، بمقابلہ اس کے مرد جو بظاہر دگنا حصہ پاتا ہے، وہ اپنے اور اپنے ساتھ ایک یا زیادہ عورتوں کے گزارے کی فکر کرتا ہے، سو دیکھیے کون فائدہ میں رہا"[۱۱۸]

اسلام میں عورتوں اور مردوں کی مساوی سماجی حیثیت کے حق میں وہ قرآن کی سورہ بقرہ کی ایک آیت نقل کرتے ہیں: ھن لباس لکم و انتم لباس لھن[۱۱۹]۔ یعنی "وہ لباس ہیں تمھارے لیے اور تم لباس ہو ان کے لیے"۔ ان کے نزدیک قرآن کی یہ آیت عورت اور مرد کی مساوی سماجی حیثیت پر دال ہے۔ ان کا خیال ہے کہ "یہاں بھی مردوں اور عورتوں کے حقوق مساوی ہیں، کسی کو کسی پر وجہ ترجیح نہیں"[۱۲۰]۔ دونوں کے درمیان رشتے سے متعلق وہ قرآن کی سورہ روم کا

حوالہ دیتے ہیں: وجعل بینکم مودۃ و رحمۃ[۱۲۱] یعنی 'تمھارے درمیان محبت اور رحم کا سلسلہ قائم کیا'[۱۲۲] شبلی اس آیت کی اس طرح تشریح کرتے ہیں، "یعنی آپس میں محبت و ہمدردی پیدا کی گئی، انسان کو اپنی اولاد یا کسی عزیز کے ساتھ جو تعلق ہے وہ رحمت کا تعلق ہے، اپنے گہرے دوست کے ساتھ جو تعلق ہے، وہ محبت کا تعلق ہے مگر یہاں دیکھئے کہ دونوں قسم کے تعلقات کا مجموعہ ہے، جب مودت و رحم ہے تو اس کے بعد تمام نتائج پیدا ہو سکتے ہیں، مقدم ان کی موجودگی ہے"[۱۲۳] اس کے بعد وہ عورتوں کے ساتھ بہتر سلوک کرنے سے متعلق پیغمبر اسلام کی ہدایتوں کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ وہ ایک حدیث نقل کرتے ہیں: خیرکم خیرکم نسائکم یعنی 'تم میں اچھے وہ ہیں جو اپنی عورتوں کے لیے اچھے ہیں'۔ اسلام میں عورتوں کا حد درجہ خیال رکھنے کی ہدایت کی گئی ہے۔ اس سلسلے میں انھوں نے ایک حدیث پیش کی: رفقا بالقواریر[۱۲۴] اس کے متعلق شبلی کہتے ہیں کہ "حدیث شریف میں عورتوں کو قواریر سے تشبیہہ دی گئی۔ ساربان زنانہ سواری کا اونٹ تیز چلا رہا تھا' رسول کریم (صلی اللہ علیہ وسلم) نے فرمایا کہ 'شیشے ہیں ان کو ٹھیس نہ لگ جائے'۔"[۱۲۵]

شبلی نے دیگر تہذیبوں اور معاشروں میں عورتوں کی پستہ حالی کا اسلام میں ان کو دیے گئے حقوق سے موازنہ کرکے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ اسلام واحد مذہب ہے جس میں عورتوں کو ہر اعتبار سے مردوں کے برابر سمجھا گیا ہے۔ انھوں نے قرآن اور حدیث کی روشنی میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ اسلام میں ان دونوں کے رشتے کی بنیاد محبت اور ہمدردی پر ہے اور مردوں کو عورتوں کے ساتھ بہتر سلوک کی ہدایت کی گئی ہے۔ قابلِ غور بات یہ ہے کہ جہاں کہیں بھی اسلامی احکامات میں عورتوں اور مردوں کے حقوق اور ان کی سماجی حیثیت کے باب میں مساوات پر زور ہے یا جہاں تاریخِ اسلام میں عورتوں کے کارناموں کا ذکر ہوتا ہے وہاں شبلی کا قلم بہت رواں ہوتا ہے اور اس میں کافی زور بھی پایا جاتا ہے لیکن جہاں مذہب میں عورتوں کے تئیں غیر مساوی رویہ اختیار کیا گیا ہے وہاں وہ اس کی مدافعانہ تاویل

کرتے نظر آتے ہیں اور ان کے قلم میں وہ زور نہیں ملتا۔

اسلام میں دو عورتوں کی گواہی ایک مرد کے برابر تسلیم کیے جانے کے معاملے کا فقہی جواز پیش کرتے ہوئے شبلی نے کہا کہ "عورتیں اکثر گھروں میں رہتی ہیں، ان کو باہر کے معاملات کو دیکھنے اور سمجھنے کا وہ موقع نہیں ملتا، جو مردوں کو ملتا ہے۔ اس لیے ان کی گواہی بمقابلہ مردوں کے یقیناً کم وزن مانی جائے گی"[۱۲۲] عورت کی شہادت کے باب میں اسلامی احکام کی تاریخی تاویل بھی پیش کی جاسکتی تھی لیکن شبلی نے اس کو حق بجانب قرار دیا۔ انھوں نے سورہ النساء کی آیت الرجال قوامون علی النساء سے عورتوں کو جسمانی اعتبار سے مردوں سے کمزور قرار دیا۔ لیکن شبلی کا یہ مقصد نہیں تھا۔ چونکہ اسلام کے یورپین معترضین اس آیت کو پیش کر کے اسلام میں "عورتوں کی پستی" اور مردوں کی برتری ثابت کرتے تھے اس لیے شبلی اس سے صرف نظر نہیں کرسکے اور ان کو اس کا ذکر کرنا پڑا۔ وہ لکھتے ہیں کہ "یہ بدیہی بات ہے کہ عورتوں کی جسمانی قوت مردوں کی جسمانی قوت سے کم ہے، یہ بات سب کو نظر آرہی ہے، اگر یورپ اس کا انکار کرتا ہے تو اندھا ہے۔" کچھ لوگوں کا یہ کہنا تھا کہ جسمانی قوت کے اعتبار سے عورت اور مرد دونوں برابر تھے، مگر پردے کی وجہ سے عورتوں میں ضعف آگیا۔ شبلی نے اس اعتراض کا جواب یہ دیا کہ "انسان کو چھوڑ کر اور جانوروں ... میں بھی یہی فرق موجود ہے ... حیوانات میں ہر جگہ نر مادہ سے طاقت ور ہے"[۱۲۷] اس لیے عورتوں اور مردوں میں یہ تفاوت فطری ہے اور قرآن کی یہ آیت اسی طرف اشارہ کرتی ہے۔ شبلی کا خیال ہے کہ اسلام کے قریب کے زمانے کی عورتوں کو "ہر قسم کے حقوق عطا ہوئے۔ وہ معاشرت و تمدن میں [مردوں کی] برابر کی شریک رہیں اور زندگی کے ہر شعبے میں انھوں نے کمال حاصل کیا"[۱۲۸] لیکن جب خلفائے امویہ نے دمشق وشام کو اپنا صدر مقام بنالیا" تو وہاں "ایرانی تمدن کا اسلام پر گہرا اثر پڑا اور اس سے مسلمان بھی متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے۔ تاہم عورتوں اور مردوں کے درمیان تقریباً تین سو سال تک مساوات قائم رہی"[۱۲۹] اس طرح وہ اسلام میں عورتوں

کے حقوق کی پامالی کا ذمّے دار بالواسطہ طور پر عہدِ عباسیہ کے خلفاء کو ٹھہراتے ہیں۔ شبلی اسلام کے ابتدائی زمانے کے عربی تمدّن کو مسلم تمدّن گردانتے ہیں جہاں عورت اور مرد کے مساوی حقوق تھے۔ شبلی کے اسلام اور تاریخِ اسلام کو اس تناظر میں دیکھنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ عورتوں کے ساتھ مساویانہ سلوک کیے جانے اور ان کو 'وسیع حقوق' دیے جانے کے پُرزور حامی ہیں[۱۲]۔

اسلام میں حقوقِ نسواں کے متعلق شبلی کے اظہارِ خیال کی نوعیت رَدِّعمل کی سی ہے اور دیسی تہذیب اور مذہب پر برطانوی سامراجی حملے کے مقابلے میں تہذیبی مدافعت کی ہے۔ وہ حقوقِ نسواں کے موضوع پر اپنی تقریر کی ابتدا اس طرح کرتے ہیں :

> ... اس تیرہ سو سال ہجری کے زمانے میں مسلمانوں کو بڑے بڑے خطرناک واقعات و حوادث پیش آئے ... مگر آج کل جو ٹکّر لگی ہے وہ ان تمام مشکلات سے بڑھ کر ہے ... آج کل ایک ایسی قوم کی شائستگی' تمدّن و تہذیب سے ہمارا مقابلہ آپڑا ہے' جو دنیا میں سب سے زیادہ مہذّب اور ترقی یافتہ ہے' اور ممکن نہیں کہ کوئی قوم اس کے مقابلے میں اس وقت ترقی کرے' جب تک کہ وہ ان امور میں اس سے بالاتر نہ ہو۔ ڈاکوؤں کی طرح کسی ملک کو فتح کر لینا لوگوں کا مال چھین لینا ممکن ہے مگر اس کا اثر مستقل نہیں ہوتا' اور قبضہ دیرپا نہیں رہتا' مستقل اسی وقت ہوتا ہے جب کہ فاتح قوم کی ہر بات مفتوح قوم سے بڑھی ہوئی ہو اور وہ تہذیب اور تمدّن سے مفتوح قوم کو دبا سکے۔
> اس کلیہ کا ہم پر یہ اثر ہوا ہے کہ یورپ کی تہذیب اور شائستگی کے مقابلے میں ہم دبے جاتے ہیں' اور سر نہیں اُٹھاتے' لیکن اس سے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ خدانخواستہ ہمارا مذہب یا ہماری قومی تہذیب یورپ کی مذہبی یا قومی تہذیب سے کمزور ہے۔ بات یہ ہے کہ ہم نے اپنے مذہب و تہذیب قومی کو چھوڑ دیا ہے' ہم اپنے مذہب اور اپنی تاریخ

سے ناواقف ہیں۔ پس اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ یورپ کی تہذیب وشائستگی ہم پر غالب آتی جاتی ہے[۱۳۱]

ان امور کے پیش نظر انھوں نے مغربی تہذیب کی برتری کا دم بھرنے والوں کے سامنے مذاہب کے تقابلی مطالعے کا طریقۂ کار اختیار کرکے اور اسلامی احکامات اور اسلامی تاریخ کو صحیح تناظر میں پیش کرکے یہ ثابت کردیا کہ دیگر مذاہب کے مقابلے میں اسلام ہی وہ واحد مذہب ہے جو عورت اور مرد کے درمیان کوئی امتیاز نہیں کرتا اور دونوں صنفوں کو مساوی حقوق دیتا ہے اس لیے انھوں نے صحیح تاریخی تناظر میں اسلام کا مطالعہ کرنے پر زور دیا کیوں کہ اس سے یہ اندازہ ہوگا کہ اسلامی تاریخ اور تہذیب میں 'بڑے بڑے خزانے' موجود ہیں۔ انھوں نے کہا کہ صحیح معلومات کے بغیر ان خزانوں کا اندازہ نہیں لگایا جاسکتا۔[۱۳۲]

شبلی نے اسلام میں پردے کے مسئلے کو بھی تاریخی تناظر میں پیش کیا اور یورپین معترضین اور سید امیر علی جیسے جدید تعلیم یافتہ لوگوں کے اس خیال کو باطل قرار دیا کہ عرب معاشرے میں پردے کو اسلام نے رائج کیا اور وہ بھی عہد عباسیہ کے آخری برسوں یعنی " ساتویں صدی ہجری کے وسط میں جب خلفاء ضعیف ہوئے اور تاتاریوں نے اسلامی حکومت کو درہم برہم کیا۔"

سید امیر علی کا یہ بھی خیال تھا کہ "جس قسم کا پردہ آج کل مسلمانانِ ہند میں رائج ہے خلفائے کے زمانے میں اس کا کہیں نام ونشان نہ تھا بلکہ برعکس اس کے اعلیٰ طبقے کی عورتیں بلا برقع کے مردوں کے سامنے آتی تھیں۔"[۱۳۳] شبلی نے اس خیال کو غلط ثابت کرنے کی خاطر ایک طویل مضمون لکھا جس میں انھوں نے کہا کہ عرب تہذیب ومعاشرت میں پردے کا رواج ظہورِ اسلام کے قبل بھی موجود تھا لیکن پردے کے معاملے میں اسلام کا یہ رول ہے کہ اس نے اس کو "باقاعدہ اور لازمی کردیا۔"[۱۳۴] انھوں نے وافر ثبوت پیش کرکے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ "ان تمام واقعات سے ظاہر ہوتا ہے کہ عورتوں کا پردہ کرنا اور منہ چھپانا، مسلمانوں کی عام معاشرت تھی، (اگر) اس

کے خلاف کوئی واقعہ ہے تو وہ خاص کسی قوم یا کسی خاص زمانے سے تعلق رکھتا ہے اور کتابوں میں بطور ایک مستثنیٰ واقعہ کے ذکر کیا جاتا ہے[۱۳۵]۔ شبلی اپنے اس مضمون کو پردے کے 'مسئلہ کا قطعی فیصلہ' خیال کرتے تھے[۱۳۶]۔ انھوں نے پردے کے معاملے میں اپنے اس خیال کا اعادہ کیا کہ ہر دور میں مسلمان عورتیں پردہ کرتی تھیں اور جن کا خیال اس سے الگ ہے وہ اسلام پر الزام عائد کرتے ہیں[۱۳۷]۔

شبلی عورتوں کے پردے کو اسلامی تہذیب و تمدن کا تقاضا اور عورتوں کی فطرت خیال کرتے تھے۔ وہ ان کو پردے سے باہر لانے کی کوشش کو برخلاف فطرت جانتے تھے۔ انھوں نے کہا کہ پردے کے مخالفین اگر 'عورتوں کی فطرت و خلقت' پر غور کریں تو وہ اس بات پر اصرار نہ کریں۔ وہ خلوصِ دل سے یہ محسوس کرتے تھے کہ پردہ ترک کر کے مسلم معاشرے کی فلاح و بہبود نہیں ہو سکتی۔ اس لیے وہ اس کی سخت مخالفت کرتے تھے اور اس کو خلاف مصلحت سمجھتے تھے۔ البتہ وہ عورتوں کو ہر وقت گھر میں مقیّد رکھنے کے حامی نہیں تھے۔ ان کے نزدیک انسان کو مستقل پردے میں رکھنے سے اس کا ذہنی زوال ہونے لگتا ہے[۱۳۸]۔ ان کا خیال تھا کہ ہندوستان کے مسلمانوں کو ترکوں کی پیروی کرنی چاہیے کیوں کہ انھوں نے عورتوں کے پردے کے معاملے میں یورپین اور ایشیائی انتہاپسندی کے پیش نظر ایک معتدل راہ اختیار کی تھی[۱۳۹]۔ شبلی اس معاملے میں دونوں قوموں کے رویّوں کو 'قابلِ اعتراض' سمجھتے تھے اور ترکوں کی ستائش کرتے تھے۔ ترک عورتوں میں جس قسم کا پردہ رائج تھا اس کو شبلی نے اپنے سفرنامے میں بیان کیا ہے:

> لباس بالکل یورپین ہے لیکن جب باہر نکلتی ہیں تو نہایت ڈھیلا ڈھالا ریشمی گون پہن لیتی ہیں جو گردن سے لیکر پائوں تک ہوتا ہے اور اوپر سے نیچے تک بٹن لگے ہوتے ہیں۔ اس سے بجز چہرے کے اور تمام جسم اس طرح ڈھک جاتا ہے کہ بدن کی ہیئت تک نہیں معلوم ہوتی۔ سر پر قصابہ ہوتا ہے اور چہرہ ایک رومال سے چھپاتی ہیں جو ناک کی جڑ سے ٹھوڑی

> تک ہوتا ہے۔ دونوں آنکھیں اور ناک کی جڑ اور کسی قدر آنکھوں کے نیچے کی سطح کھلی رہتی ہے۔ یہ رومال باریک ململ کے ہوتے ہیں۔ کوئی شخص پاس سے آنکھ جاکر دیکھے تو چہرے کا رنگ معلوم ہو سکتا ہے[۱۴۰]

وہاں ہر طبقے کی عورتیں بازار جاتی تھیں اور تفنن طبع کی خاطر تفریح گاہ کی سیر کرتی تھیں۔ وہ سماجی اجتماع اور علمی مجالس میں بھی شرکت کرتی تھیں۔ اس کے باوجود وہ اپنی حدود کا پاس کرتی تھیں اور اس قسم کے سماجی اجتماع میں وہ خود کو ' مردوں سے الگ ' رکھتی تھیں اور وہ کسی غیر محرم سے مخصوص صورتوں ہی میں گفتگو کرسکتی تھیں[۱۴۱]

شبلی نے اپنی اس فہم کے پیش نظر کہ عورتوں کا پردہ اسلامی تہذیب و تمدن کا تقاضا ہے مسلم معاشرے میں بھی پردے کی حمایت کی اور پردہ شکنی کو مضرت رساں خیال کیا۔ لیکن اس کے ساتھ ہی یہ نکتہ بھی ذہن میں رکھنا چاہیے کہ انھوں نے مسلمانوں میں رائج پردے کی حمایت نہیں کی بلکہ اس معاملے میں ایک معتدل راہ اختیار کرنے کا مشورہ دیا تاکہ مسلم عورتوں کی نقل وحرکت میں رکاوٹ نہ پیدا ہو سکے۔ مردوں کی طرح ان کی بھی ذہنی نشو ونما ہو سکے اور وہ تمام شعبہ ہائے زندگی میں یکساں طور پر شریک ہو سکیں۔

شبلی کو اس بات کا شدید احساس تھا کہ مسلم گھرانوں میں عورتوں کے حقوق سلب کر لیے گئے ہیں اور وہاں ان کی ' لونڈیوں ' جیسی حیثیت ہے[۱۴۲] ان کا خیال ہے کہ پوری دنیا میں عورتوں پر ظلم کیا گیا ہے اور ان کی حق تلفی کی گئی ہے جس کا سبب شبلی کے نزدیک ان کا مردوں کا محتاج ہونا اور ان کی نازک اندامی ہے۔ انھوں نے یہ محسوس کیا کہ اکثر عورتیں ناخواندہ اور توہم پرست ہیں۔ معاشرے میں مسلم عورتوں کی پست حیثیت سے متاثر ہو کر انھوں نے ان کی حالت میں اصلاح کرنی چاہی اور مسلمانوں کو ان کو وسیع حقوق دینے اور ان کے ساتھ مساویانہ سلوک کرنے کا مشورہ دیا۔ انھوں نے تعلیم نسواں کے مخالفین کے سامنے عورتوں کی تعلیم کا یہ جواز پیش کیا کہ وہ ان کے لیے نہ سہی مردوں کی خاطر ہی ان کی تعلیم و تربیت کریں۔ شبلی کا خیال تھا

کہ بچوں کی تعلیم و تربیت پیدائش کے وقت ہی سے شروع ہو جانی چاہیے۔" لیکن اس کے لیے ماؤں کا تعلیم یافتہ اور تربیت یافتہ ہونا ضروری ہے۔ انھوں نے کہا کہ ناخواندہ اور توہم پرست ماؤں کے بطن سے جو بچے پیدا ہوں گے وہ اپنی ماؤں کے رنگ میں رنگے ہوئے ہوں گے[۱۴۳] ان کا خیال تھا کہ ان عورتوں کی ناخواندگی اور بدذوقی دور کی جائے۔ اسی غرض سے انھوں نے مسلم عورتوں کے لیے بہتر تعلیم و تربیت کی حمایت کی[۱۴۴] لیکن شبلی نے اس قسم کی دلیلیں تعلیم نسواں کے مخالفین کو عورتوں کی تعلیم و تربیت پر آمادہ کرنے کے لیے ان کے سامنے پیش کیں۔ اسے ان کا اصل خیال نہیں سمجھنا چاہیے۔ وہ ایک ریڈیکل مولوی تھے۔ اگر وہ مولویانہ منصب پر فائز نہ ہوتے یا وہ مولویانہ رول اختیار نہ کرتے تو وہ ایک عظیم ریڈیکل مسلم مصلح ہوتے۔ لیکن ان کا منصب اور رول ان کو قید و بند پر مجبور کرتا تھا اور احتیاط کا تقاضا کرتا تھا۔ تاہم وہ عورتوں اور مردوں کی تعلیم کے لیے علیحدہ نصاب کے خیال کو جنسی امتیاز پر مبنی تصور کرتے تھے۔ انھوں نے اس خیال کے حامیوں سے اپنے اختلاف کا اظہار کیا اور دونوں صنفوں کے لیے ایک نصاب تعلیم کی حمایت کی۔ وہ اس خیال کو بھی عورتوں کے خلاف سمجھتے تھے کہ ان کی تعلیم کی حد مقرر کر دی جائے اور ان کو کسی ایک خاص جماعت تک ہی تعلیم دی جائے۔ انھوں نے عورتوں کے لیے بھی اسی جماعت تک کی تعلیم کی حمایت کی جہاں تک مردوں کو تعلیم دی جاتی تھی[۱۴۵] وہ لکھتے ہیں:

> میں سرے [سے] اس کا مخالف ہوں کہ عورتوں کے لئے الگ نصاب ہو۔ یہ ایک اصولی غلطی ہے جس میں یورپ بھی مبتلا ہو رہا ہے۔ کوشش ہونی چاہیئے کہ ان دونوں صنفوں میں جو فاصلہ پیدا ہو گیا ہے وہ کم ہوتا جائے نہ کہ بڑھتا جائے اور بات چیت رفتار گفتار، نشست برخاست مذاق زبان سب الگ ہو جائیں۔ یوں ہی تفرقہ بڑھتا رہا تو دونوں دو مختلف نوع ہو جائیں گے[۱۴۶]

شبلی کی خواہش تھی کہ مسلم عورتوں کو ان مضامین کے علاوہ، جو مرد بھی

اختیار کرتے ہیں فن موسیقی[۱۵۰] اور پرورش اولاد[۱۴۹] کی تعلیم بھی دینی چاہیے۔

ان کا خیال تھا کہ عورتیں جب تک معاشی طور پر آزاد نہیں ہوتیں اور معاشرے میں وہ رول اختیار نہیں کرتیں جسے مردوں کے لیے ہی مخصوص سمجھا جاتا ہے وہ مظلوم رہیں گی اور ان کی حق تلفی ہوتی رہے گی۔ یہی وجہ ہے کہ وہ نسوانی حسن و جمال کے روایتی تصوّر سے بغاوت کرتے نظر آتے ہیں۔ وہ عورتوں کا "دھان پان، چھوئی موئی اور روئی کا گالا" ہونا زنانہ حسن وجمال کا دقیانوسی تصور سمجھتے ہیں۔ وہ مردوں جیسی تنومند، دلیر، دیو پیکر اور شجاع عورتوں کو نازک اندام عورتوں پر حسن وجمال کے لحاظ سے ترجیح دیتے ہیں[۱۵۱]۔ اس لیے وہ عورتوں کے لیے بھی مردوں جیسی ورزش کو نہ صرف فائدہ مند جانتے ہیں بلکہ ان کے حسن وجمال کو دوچند کرنے والی چیز خیال کرتے ہیں[۱۵۲]۔ شبلی مردانہ وجاہت اور مردانہ صفات کی حامل عورتوں کی نہایت تعریف کرتے تھے۔ ایک انتہائی اہم نکتہ جو عورتوں کے باب میں شبلی کے افکار کے مطالعے سے ابھر کر سامنے آتا ہے وہ یہ ہے کہ وہ دونوں صنفوں کے درمیان موجود سماجی، تعلیمی، جسمانی اور جمالیاتی تفاوت کو ختم کرنا چاہتے تھے۔

شبلی مسلم عورتوں کو گھر کی چار دیواری کے اندر مقید کرنا نہیں چاہتے تھے۔ انھوں نے عورتوں کے لیے گھریلو تعلیم یا شوہر کی خوشنودی حاصل کرنے کی باتیں بھی نہیں کیں۔ البتہ انھوں نے ان کو بچوں کی پرورش کا رول ضرور سپرد کیا۔ شبلی چاہتے تھے کہ مسلم عورتیں مردوں کے برابر تمام علوم وفنون کی تعلیم حاصل کریں۔ وہ ان کو مردوں کے برابر گردانتے تھے اور مردوں کے مساوی حقوق کی مستحق سمجھتے تھے۔ وہ ان کو معاشی اعتبار سے آزاد اور تمام شعبہ ہائے زندگی میں مردوں کے ساتھ دیکھنے کی تمنّا کرتے تھے۔ وہ نہیں چاہتے تھے کہ عورتیں مردوں کی محتاج رہیں۔ اسی غرض سے وہ ان کے حسن وجمال کے روایتی پیمانے کو بھی دقیانوسی خیال کرتے تھے اور ان کی نازکی اور نازک اندامی کو ان کی مظلومی کا باعث جانتے تھے۔ انھوں نے زنانہ حسن وجمال کا ایک انقلابی تصوّر پیش کیا اور

کہا کہ دلیری اور شجاعت سے یہ دوبالا ہوجاتا ہے۔ یہ ان کا اپنا اصلی تصوّر نہیں ہوسکتا ہے لیکن وہ اس تصوّر کے حامی ضرور ہیں۔ یہ اہم نکتہ ہے۔ عورتوں کے حُسن وجمال کے بارے میں ایسے تصوّر کا اظہار انھوں نے اس لیے کیا کہ عورتیں بھی مردوں جیسے رول اختیار کرسکیں۔ وہ عورتیں کو بھی مردوں جیسے رول میں دیکھنے کے متمنی تھے۔ ان کے نزدیک مسلم معاشرے کی تشکیل نو میں مسلم عورتوں کی مساوی شرکت ضروری ہے۔ تبھی مسلم معاشرہ تہذیب و ترقی کی راہ پر گامزن ہوسکتا تھا۔

سرسید، نذیر احمد، حالی اور شبلی نے ہندوستانی عورتوں کے بارے میں برطانوی تنقید اور مسلم کنبے اور معاشرے کے تقاضوں کے مدنظر مسلم عورتوں کی اصلاح کی جانب توجہ کی۔ نذیر احمد کے علاوہ دیگر تینوں دانش وروں نے مسلم معاشرے میں عورتوں کے ساتھ ہونے والے سلوک کو ناروا اور غیر مساوی خیال کیا۔ سرسید اور شبلی نے برطانوی معترضین کے جواب میں تاریخ کا سہارا لیتے ہوئے یہ ثابت کیا کہ ایک زمانے میں برطانوی اور یورپین عورتوں کو بھی کسی قسم کا کوئی حق حاصل نہیں تھا اور وہ بھی سماجی اعتبار سے پستہ حالی کا شکار تھیں۔ انھوں نے کہا کہ ان قوموں نے بعد میں عورتوں سے متعلق قوانین کی اصلاح کرکے ان کی پستہ حالی دور کرنے کی کوشش کی۔ سرسید اور شبلی نے زوردار الفاظ میں کہا کہ اسلام واحد مذہب ہے جس میں عورتوں کو مردوں کے برابر سمجھا گیا ہے اور ان کو مساوی سماجی اور معاشی حقوق حاصل ہیں۔ انھوں نے برطانوی سامراجی معترضین کے جواب میں جو موقف اختیار کیا وہ دیسی تہذیب اور مذہب کی مدافعت کا ایک طرزِ اظہار ہی تھا۔ حالی نے اسلام کی رو سے یہ تو ثابت نہیں کیا کہ اس مذہب میں دونوں صنفوں کو مساوی حقوق حاصل ہیں البتہ مسلم معاشرے میں عورتوں کے ساتھ جس قسم کا سلوک ہوتا تھا اسے انھوں نے مشیتِ ایزدی کے خلاف گردانا۔ نذیر احمد کا خیال تھا کہ اسلام میں دونوں صنفوں کے حقوق برابر نہیں ہے۔ وہ عورتوں کو مردوں سے ذہنی اور جسمانی اعتبار سے کمتر خیال کرتے ہیں۔ یعنی دونوں کو برابر نہیں

گردانتے۔ سرسید نے مردوں کو عورتوں کے ساتھ حسن سلوک کرنے کا مشورہ دیا۔ لیکن عورتوں کو مردوں کے مساوی حقوق دینے کی بات نہیں کی۔ البتہ انھوں نے برطانوی تنقید کے پیش نظر یہ دعویٰ ضرور کیا کہ اسلام دونوں صنفوں کے درمیان مساوی حقوق کا قائل ہے۔ لیکن عورتوں کی جانب انھوں نے جو رویہ اختیار کیا اس سے مطابقت نہیں رکھتا ہے۔ حالی نے بھی گھر کے اندر عورتوں کے ساتھ مساویانہ سلوک کرنے کی حمایت کی اور اس غرض سے انھوں نے مردوں کے اندر جذبۂ ترحم پیدا کرنے کی کوشش کی۔ ان دانش وروں میں صرف شبلی نے عورتوں کو زیادہ سے زیادہ حقوق دینے کی حمایت کی اور ان کو مردوں کے برابر خیال کیا۔

سرسید، نذیر احمد، حالی اور شبلی نے مسلم معاشرے میں رائج عورتوں کے پردے کی حمایت کی۔ اس معاملے میں یہ چاروں دانش ور متفق تھے۔ لیکن شبلی کے علاوہ تینوں اکابرین کا مقصد ان کو مال و اسباب کی طرح گھر کی چار دیواری کے اندر ہی رکھنا تھا کیوں کہ ان کے نزدیک ان کا رول گھر تک ہی محدود تھا۔ لیکن شبلی کی پردے کی حمایت کی نوعیت تہذیبی تھی۔ انھوں نے مسلم عورتوں کے لیے معتدل قسم کے پردے کی حمایت کی۔

سرسید، نذیر احمد اور حالی نے مسلم عورتوں کو گھر سے باہر کوئی سماجی رول عطا نہیں کیا۔ سرسید نے مسلم عورتوں کے بارے میں انتہائی دقیانوسی موقف اختیار کیا اور کوئی رول ان کے سپرد نہیں کیا۔ نذیر احمد اور حالی چاہتے تھے کہ مسلم عورتیں اس قدر ہوش مند اور گھریلو تعلیم یافتہ ہوں کہ وہ مسلم معاشرے کی تشکیلِ نو کا کام گھر کے اندر رہ کر بالواسطہ طور پر انجام دے سکیں۔ نذیر احمد کے مثالی نسوانی کردار گو کہ چار دیواری کے اندر محصور ہیں تاہم عقل مند ہیں اور ترقی کی علامت ہیں۔[۱۵۲] اسی طرح حالی نے بھی ایسی عورت کی تشکیل کی جو گھریلو تعلیم یافتہ ہونے کے باوجود اپنے بیٹے کی ایسی تعلیم و تربیت کرتی ہے کہ وہ اپنی عقل اور حسنِ تدبیر سے کامیابی کی منزلیں طے کرتا جاتا ہے۔[۱۵۳] اس لحاظ سے ایک مسلم ماں گھر کے اندر اپنے بچے

کی معقول تعلیم و تربیت کر کے مثالی عورت اور کامیابی اور ترقی کی علامت بن جاتی ہے لیکن شبلی کا مثالی مسلم عورت کا تصور ان اکابرین کے تصوّر سے قطعی مختلف ہے۔ ان کے نزدیک مسلم معاشرے کی تشکیل نو کے لیے مرد کی طرح ہی ایک جدید مسلم عورت کی ضرورت تھی۔ وہ چاہتے تھے کہ مسلم عورتیں بھی مردوں کی طرح ہر میدان میں مساوی رول ادا کریں۔ ان اکابرین میں شبلی واحد شخص تھے جنھوں نے عورتوں کو ہر قسم کا سماجی رول عطا کیا۔

سرسیّد نے مسلم عورتوں کے لیے جس قسم کے نصاب کی حمایت کی، اُس سے زیادہ دقیانوسی نصاب ممکن نہ تھا۔ اس میں دنیاوی علوم کی ذرّہ برابر گنجائش بھی انھوں نے پیدا نہیں کی۔ مسلم عورتیں جس ذہنی پستی میں مبتلا تھیں اس حال میں ان کو رکھنے کے لیے یہ نصاب کافی تھا۔ انھوں نے اُن کو تاریخ، جغرافیہ اور بنیادی حساب جیسے مضامین پڑھنے کی بھی اجازت نہیں دی اور تعلیم نسواں کے نصاب میں جدید علوم کی شمولیت کے حامیوں پر مغرب زدگی کا الزام عائد کیا۔ سرسیّد نے مسلم عورتوں کی موجودہ حالت اور حیثیت میں ذرّہ برابر ردّ و بدل بھی گوارا نہیں کیا۔ انھوں نے ان کے لیے کسی قسم کے بھی ایسے اسکول کی پُرزور مخالفت کی جہاں ہر طبقے کی عورتیں تعلیم حاصل کرنے کی غرض سے داخل ہو سکتی تھیں۔ انھوں نے اس سلسلے میں کٹّر خواص پسند رویّے کا مظاہرہ کیا اور مسلم طبقہ اشرافیہ کو مشورہ دیا کہ وہ اپنی لڑکیوں کے لیے مسلم اشراف میں رائج نظامِ تعلیم کے طرز پر گھروں کے اندر تعلیم کا انتظام کریں۔ نذیر احمد نے شروع میں عورتوں کو ذہنی پستی سے باہر نکالنے کی غرض سے گھریلو مکتب میں ایسے نصاب کی حمایت کی جن میں عام معلوماتی مضامین شامل تھے لیکن بعد میں انھوں نے بھی اس باب میں دقیانوسی رویّہ اختیار کیا اور ان کے لیے صرف اُردو زبان اور بنیادی حساب کی تعلیم کو کافی خیال کیا۔ انھوں نے ان مضامین کی بھی حمایت شاید اس لیے کی کہ عورتوں کو گھر کا نظم و نسق کرنا تھا۔ تعلیم نسواں کے بارے میں انھوں نے بھی خواص پسند رویّہ اختیار کیا۔ نذیر احمد نے سرسیّد کے انتقال کے بعد اپنی

زندگی کے اواخر میں تقریباً ہر میدان میں بالخصوص مذہب اور عورت کے باب میں دقیانوسی موقف اختیار کیا۔ ان دانش وروں میں حالی نے مرد غالب سماج میں عورتوں کو سب سے زیادہ مظلوم سمجھا، ان کے لیے مردوں میں جذبۂ ترحم پیدا کرنے کی کوشش کی اور ان کی تعلیم پر سب سے زیادہ زور دیا۔ اس لیے ان کے یہاں مسلم عورتوں کے نصاب تعلیم کا جتنا اشارہ ملتا ہے وہ سرسیّد اور نذیر احمد کے مجوزہ نصاب سے مختلف ہے۔ ان کے یہاں زبان وادب اور دینیات کے علاوہ تاریخ، جغرافیہ اور حساب پر زور ملتا ہے۔ قابلِ غور بات یہ ہے کہ انھوں نے مردوں کی تعلیم کا جو لائحۂ عمل پیش کیا تھا اس میں مذہبی تعلیم کا کہیں ذکر نہیں تھا لیکن عورتوں کے لیے وہ سرسیّد اور نذیر احمد کی طرح دینی تعلیم ضروری خیال کرتے ہیں۔ ان اکابرین میں شبلی واحد دانشور تھے جنھوں نے تعلیم نسواں کے باب میں ایک ریڈیکل موقف اختیار کیا اور کسی قسم کے امتیاز کے بغیر عورت اور مرد دونوں کے لیے یکساں نصاب اور یکساں تعلیم کا خیال پیش کیا۔ وہ عورتوں کے لیے کسی خاص درجے تک کی تعلیم کی حد بھی قائم کرنے کے خلاف تھے بلکہ انھوں نے یہ کہا کہ وہ بھی اُسی درجے تک تعلیم حاصل کر سکتی ہیں جہاں تک مرد تعلیم حاصل کرتے ہیں۔ شبلی کے علاوہ سرسیّد، نذیر احمد اور حالی نے مسلم عورتوں کے لیے امور خانہ داری میں مہارت اور مذہبی تعلیم کی تحصیل پر زور دیا۔ شبلی اس معاملے میں ان تینوں دانشوروں کے ساتھ ہیں کہ وہ بھی عورتوں کو پرورشِ اولاد کی ذمے داری سونپتے ہیں۔ لیکن سرسیّد، نذیر احمد اور حالی کے یہاں اس امر پر بہت زور ملتا ہے۔ سرسیّد نے مسلم مردوں کی تعلیم کو مقدم خیال کیا۔ نذیر احمد نے دونوں کے لیے تعلیم کی ضرورت محسوس کی۔ حالی نے عورتوں کی تعلیم کو مقدم جانا۔ شبلی نے تعلیم نسواں کو مقدم بھی سمجھا اور تعلیم کے میدان میں دونوں صنفوں کے لیے مساوات قائم کرنے پر زور دیا۔ تعلیم نسواں کے باب میں سرسیّد اور شبلی کے افکار میں بعد مشرقین ہے۔ سرسیّد نے انتہائی دقیانوسی رویّہ اختیار کیا اور شبلی نے انتہائی ریڈیکل موقف اپنایا۔ اس معاملے میں

نذیر احمد نے بھی یکساں دقیانوسی خیال ظاہر کیا۔ سرسید اور اُن کے درمیان فرق صرف یہ ہے کہ نذیر احمد نے مسلم عورتوں کے لیے حساب کی تعلیم کو بھی ضروری خیال کیا — وہ بھی شاید خانہ داری کے تقاضے کے پیش نظر۔ اس میدان میں سرسید اور حالی کے خیالات میں بھی زمین آسمان کا فرق ہے۔ سرسید نے مردوں کی تعلیم کو فوقیت دی اور حالی نے عورتوں کی تعلیم کو مقدم خیال کیا شبلی اس میدان میں حالی سے بھی بہت آگے نکل چکے تھے۔ انھوں نے دونوں صنفوں کے لیے یکساں تعلیم پر زور دیا۔

اُنیسویں صدی کے نصف آخر میں جدید تعلیم کے فروغ اور شہر کاری سے نو تعلیم یافتہ افراد کے کنبوں میں مردوں اور ناخواندہ عورتوں کے درمیان کشیدگی بڑھنے لگی اور ان کے درمیان نہ پاٹی جا سکنے والی خلیج حائل ہوگئی۔ نو تعلیم یافتہ مردوں کو ایسی عورتیں ذہنی طور پر پست اور جسمانی اعتبار سے غیر دل کش معلوم ہوتی تھیں۔ اس لیے انھوں نے ایسی عورتوں کی طرف رُخ کیا جو شائستہ، مہذّب، دل کش اور ہر قسم کے آداب و اطوار سے واقف ہوتی تھیں۔ اس صورتِ حال نے مصلحین کو دو اُمور کی طرف متوجہ کیا۔ بڑھتی ہوئی شہر کاری کے ساتھ طوائفوں کا پیشہ تجارتی رنگ اختیار کرتا گیا اور روایتی طوائفوں کی لڑکیوں کے لیے بڑھتے ہوئے تقاضوں کو پورا کرنا مشکل ہوگیا اس لیے اس پیشے میں اعلیٰ ذات کی جوان بیواؤں اور کنبے کی بے توجہی اور ظلم و جبر کا شکار عورتوں کو شریک کرلیا گیا۔ اس طرح یہ مسئلہ کنبے اور سماج کے لیے خطرہ بن گیا۔ اس وجہ سے سرسید، نذیر احمد اور حالی جیسے مصلحین نے ایک طرف بیواؤں کے ساتھ بُرا سلوک کرنے، ان کے نکاحِ ثانی کو مذموم فعل خیال کرنے اور کثرتِ ازدواج کے مسائل اُٹھائے اور دوسری طرف انھوں نے ایک ایسی مسلم عورت کی تشکیل کرنا چاہی جو اپنے شوہر کے لیے بہتر بیوی، اپنے سسرال کے لیے بہتر بہو اور اپنے بچّوں کے لیے بہتر ماں کا رول انجام دے سکے۔ اس غرض سے ان کو ایسی تعلیم و تربیت دینے کا مشورہ دیا گیا جو کنبہ اور کنبے کے ڈھانچے کو مضبوط کرسکے جو اُن کو روایتی خانہ داری کے رول سے الگ نہ کرسکے اور جو سماج میں روایتی اقدار کی

گرفت مضبوط کر سکے۔ سامراجی حکومت کی ضرورت نے مردوں کو جدید تعلیم کی تحصیل کی جانب مائل کیا لیکن تو تعلیم یافتہ مردوں کی ضرورت کی تکمیل کی خاطر عورتوں کی تعلیم و تربیت کا تقاضا کیا گیا۔ اس طرح بالخصوص گھروں کے اندر ان مردوں کی رفاقت اور وابستگی کی خاطر ہی سرسید، نذیر احمد اور حالی نے مسلم عورت کی تعلیم و تربیت کی جانب توجہ کی۔ ان دانشوروں کا مقصد مسلم عورتوں کی پستہ حالی کو دور کرنا نہیں تھا۔ اور نہ ان کی شخصیت کی نشوونما سے ان کا کوئی سروکار تھا۔ البتہ شبلی ان دانشوروں سے الگ نظر آتے ہیں۔ انھوں مسلم عورتوں کے شخصی نشوونما پر زور دیا اور مسلم معاشرے کی تشکیل نو میں ان کو یکساں رول سپرد کیا۔

حواشی

۱- "ہندوستان کی عورتوں کی حالت" مقالاتِ سرسید، جلد ۵ : اخلاق و اصلاحی مضامین (لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۲ء) صفحات ۱۸۸، ۱۸۹

۲- "عورتوں کے حقوق" ایضاً، صفحہ ۱۹۰

۳- "بیوہ عورتوں کا نکاح نہ کرنے میں کیا فساد ہے؟" ایضاً، صفحہ ۲۰۱۔ سرسید نے یہ مضمون خصوصاً ہندو معاشرے میں بیوہ عورتوں کے نکاح کو مذموم سمجھنے اور اس سے برآمد ہونے والے برے نتائج کے بارے میں لکھا تھا۔ انھوں نے پنڈت دیانند سرسوتی کو مشورہ دیا کہ وہ توحید کے بارے میں وعظ کرنے کے ساتھ ہندو بیواؤں کے نکاح کے باب میں نصیحت کو بھی اپنے لیے لازم خیال کریں۔ انھوں نے تعلیم یافتہ اور معزز ہندوؤں کو اس بات کی تحریک دلائی کہ وہ ان کے انسداد کے لیے کمیٹیاں قائم کریں اور آخر میں یہ توقع ظاہر کی کہ ہندو اور اس معاملے میں 'ہندوؤں کے تابع' مسلمان عملی قدم اٹھائیں۔ سرسید نے کہا کہ "جو اپنی نادانی سے نکاحِ ثانی کو عیب سمجھتے ہیں اُن کی عقلیں نہایت کوتاہ ہیں۔ وہ یہ خیال کرتے ہیں کہ جن عورتوں کو خدا نے انسان کے واسطے لابد کر دیا ہے اس میں بھی انسان کو کوئی چارہ نہیں ہے بشاید

ان کے نزدیک بھوک پیاس کی قوت اور رفع ضرورت کی قوت بھی اختیاری ہے کیونکہ وہ اپنی دانست میں اُس قوت کو اختیاری سمجھتے ہیں جو ہر ایک مرد و عورت میں خالق نے اپنی حکمت سے مفوض کی ہے اور اس اضطراری حالت کو اختیار کرنا گویا جمیع اضطراری قوتوں کو اختیار کرنا ہے اور یہ [illegible] دانی ہے۔" ایضاً صفحات ۲۰۲-۲۰۱۔ سرسیّد نے اس موضوع پر ایک دیگر مضمون [illegible] جس میں کہا کہ: "بیوہ عورتوں کے نکاح ثانی کی مخالفت میں جو جاہل ہندوستانیوں نے ایک ضد کر رکھی ہے اُس کے سبب سے ہندوستان میں نہایت بڑی بداخلاقی پھیلی ہوئی ہے اور اُس کے ثمرات اور نتائج سے ہندوستان کے جاہلوں کو نہایت بڑی بڑی ذلتیں نصیب ہو چکی ہیں اور ہمیشہ ہوتی ہیں، مگر افسوس ہے کہ اُس کے تدارک کی کچھ پروا نہیں کی جاتی اور اس کا بڑا سبب یہ ہے کہ جس طرح ہمارے زمانے کے مہذب اس بے ہودہ حرکت کی برائی کو جانتے ہیں اور جس قدر اس سے دلی نفرت کرتے ہیں اس قدر عملی کوشش سے اس کے انسداد میں سرگرم نہیں ہوتے اور ہر شخص اپنی قوم میں اس بات کا منتظر ہے کہ پہلے دوسرا شروع کرے، حالانکہ اصلاح کے کاموں میں ایک کو دوسرے کا انتظار ہمیشہ اُس کے کرنے سے باز رکھتا ہے۔" "بیوہ عورتوں کا نکاح نہ کرنے کا نتیجہ" مقالات سرسیّد، جلد ۵ صفحات ۲۰۷-۲۰۶۔ اس مضمون کے مخاطب ہندو اور مسلمان دونوں تھے۔

۴۔ عورتوں کے حقوق۔ صفحات ۱۹۸-۱۹۷۔

۵۔ "پردہ" مقالاتِ سرسیّد، جلد ۵۔ صفحہ ۱۸۶

۶۔ "تقریر بجواب ایڈریس خاتونانِ پنجاب" خطباتِ سرسیّد، جلد اوّل (لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۷۲ء)۔ صفحات ۴۶۶، ۴۶۷

۷۔ "تعلیم نسواں پر سرسیّد کے خیالات" خطباتِ سرسیّد، جلد دوم (لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۷۳ء)۔ صفحات ۶۱-۶۰، ۶۵-۶۲

۸۔ "تقریر بجواب ایڈریس خاتونانِ پنجاب۔ صفحات ۴۶۶، ۴۶۴

۹۔ ایضاً۔ صفحہ ۴۶۵

۱۰- تعلیم نسواں پر سرسید کے خیالات۔ صفحہ ۶۲

۱۱- ایضاً۔ صفحات ۶۴ و ۶۳-۶۲

۱۲- ایضاً۔ صفحہ ۶۵

۱۳- ایضاً۔ صفحات ۶۷-۶۶

۱۴- Evidence of Syed Ahmed Khan before Education Commission, 1882, Quoted in G.F.I. Graham, The Life and Work of *Syed* Ahmed Khan (Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1974), p.323

۱۵- Ibid., pp.324-325.

۱۶- اس کا سبب بیان کرتے ہوئے سید اقبال علی لکھتے ہیں: "میں نے سُنا تھا کہ یہ تجویز ہوئی تھی کہ نجم الہند خان بہادر کی صغیرالسن صاحبزادی اُس ایڈریس کو پیش کرے گی، مگر یا تو اس سبب سے کہ سید صاحب اس کو پسند نہیں کرتے تھے یا اس وجہ سے کہ اُس بچی کو ایسی جرأت نہ ہوئی یا اس سبب سے کہ بسبب زیادہ رات جانے کے سو رہی تھی، نجم الہند سردار محمد حیات خاں صاحب نے اُس ایڈریس کو از جانب خاتونانِ پنجاب پیش کیا۔"

سید احمد خاں کا سفر نامۂ پنجاب (لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۷۳ء) صفحہ ۱۳۸

۱۷- ایضاً۔ اس ایڈریس میں عورتوں کی جانب سے تعلیم نسواں کی ضرورت کا ذکر نہیں کیا گیا تھا۔ البتہ اقبال علی نے فہرست میں ایڈریس کے جواب کا عنوان "سید صاحب کا عجیب جواب خاتونانِ پنجاب کے ایڈریس کا" قائم کیا ہے۔ شیخ محمد اسماعیل پانی پتی اس ایڈریس کے بارے میں لکھتے ہیں کہ "یہ سب سے پہلا ایڈریس ہے جو اس ملک کی پردہ دار خواتین اور معزز غیر مسلم مستورات نے کسی مرد لیڈر کی خدمت میں پیش کیا۔ مگر اس وقت کسی عورت کو جرأت نہیں ہو سکی کہ وہ آزادانہ بے پردہ اسٹیج پر آتی اور سید صاحب کے سامنے ایڈریس پڑھتی۔ یہ ایڈریس عورتوں کی طرف سے خان بہادر محمد حیات خاں صاحب نے پڑھا۔" ایضاً۔ صفحہ ۱۳۹

۱۸۔ تقریر بجواب ایڈریس خاتونان پنجاب، صفحات ۴۶۶۔۴۶۵

۱۹۔ "تقریر متعلق تعلیم نسواں" خطبات سرسید، جلد دوم۔ صفحات ۲۲۴۔۲۲۳

۲۰۔ Evidence of Syed Ahmed Khan quoted in Graham, pp.324-325.

۲۱۔ تعلیم نسواں پر سرسید کے خیالات۔ صفحہ ۶۱

۲۲۔ "مسلمانوں کی ترقی اور تعلیم نسواں پر سرسید کی تقریر" خطبات سرسید، جلد دوم، صفحہ ۲۷۶

۲۳۔ سرسید بنام [راجا جے کشن داس] سکریٹری سائنٹیفک سوسائٹی، مورخہ لندن ۲۲ اکتوبر ۱۸۶۹
مکاتیب سرسید احمد خاں (علی گڑھ فرینڈس بک ڈپو، ۱۹۶۰ء) صفحات ۳۰۔۲۹

۲۴۔ ایضاً۔ صفحات ۳۲۔۳۱

۲۵۔ مسافران لندن۔ لاہور: مجلس ترقی ادب ۱۹۶۱ء، صفحہ ۱۶۷

۲۶۔ ایضاً

۲۷۔ ایضاً۔ صفحات ۱۶۹۔۱۶۷

۲۸۔ مسلمانوں کی ترقی اور تعلیم نسواں پر سرسید کی تقریر۔ صفحہ ۲۷۹

۲۹۔ مسافران لندن۔ صفحات ۱۸۷۔۱۸۸

۳۰۔ مسلمانوں کی ترقی اور تعلیم نسواں پر سرسید کی تقریر۔ صفحات ۲۸۰۔۲۷۹۔ عورتوں کی تعلیم کے مقصد سے متعلق سرسید نے اسی قسم کے خیالات کا اظہار دس برس پہلے بھی پنجاب ہی میں کیا تھا۔ تقریر بجواب ایڈریس خاتونان پنجاب، صفحات ۴۶۷۔۴۶۶

۳۱۔ النساء، آیت ۳۴، قرآن مجید مترجم اشرف علی تھانوی (دہلی: فرید بک ڈپو، ب۔ت) صفحہ ۱۰۲

۳۲۔ رویائے صادقہ، طبع چہارم (دہلی: بشیرالدین احمد اینڈ سنز، ۱۹۲۹ء) صفحہ ۵۶

۳۳۔ مراۃ العروس، بائیسویں بار (لکھنؤ: مطبع تیج کمار، ۱۹۸۰ء) صفحہ ۱۹۶

۳۴۔ رویائے صادقہ۔ صفحات ۴۹۔۴۸

۳۵۔ مراۃ العروس۔ صفحات ۸۱، ۸۰۔۷۹

۳۶۔ رویائے صادقہ۔ صفحہ ۳۳

۳۷۔ ایضاً۔ صفحہ ۴۳

۳۸۔ الحقوق والفرائض، حصہ دوم (دہلی: بمبئی جوب برقی پریس، ب۔ت) صفحہ ۲۰۳

۳۹۔ ایضاً۔ صفحہ ۲۱۴-۲۱۴۔ دیکھیے نیز: بیالیسواں لیکچر موسوم بہ "آزادی اور مستورات کی بے پردگی" انجمن حمایت اسلام، اپریل ۱۹۰۴ء، لاہور، لیکچروں کا مجموعہ، جلد دوم (آگرہ: مفید عام اسٹیم پریس، ۱۹۱۸ء)۔ صفحہ ۵۰۸

۴۰۔ الحقوق والفرائض، حصہ دوم۔ صفحات ۲۱۰-۲۰۹

۴۱۔ آزادی اور مستورات کی بے پردگی۔ صفحہ ۵۰۹۔ دیکھیے نیز: الحقوق والفرائض۔ حصہ دوم، صفحہ ۲۱۴

۴۲۔ الحقوق والفرائض، حصہ دوم، صفحہ ۲۱۵

۴۳۔ ایضاً۔ صفحہ ۲۱۰

۴۴۔ ایضاً۔ صفحہ ۲۱۱

۴۵۔ ایضاً۔ صفحہ ۲۱۰

۴۶۔ ایضاً۔ صفحہ ۲۱۲

۴۷۔ موعظہ حسنہ (لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۳ء)۔ صفحہ ۲۱۶

۴۸۔ ایضاً۔ صفحہ ۲۱۸

۴۹۔ ایضاً۔ صفحہ ۲۱۹

۵۰۔ بنات النعش، بیسویں بار (لکھنؤ: مطبع تیج کمار، ۱۹۶۷ء) ۲۰۷

۵۱۔ ایضاً۔ صفحات ۱۶۸-۱۷۷

۵۲۔ "دیباچہ" فسانۂ مبتلا، دوسری اشاعت (نئی دہلی: مکتبہ جامعہ، ۱۹۸۳ء) صفحہ ۹

۵۳۔ امہات الامہ، طبع ثانی (دہلی: ادریس المطابع، ۱۹۳۵ء) صفحات ۱۴-۱۲

۵۴۔ ایامیٰ، طبع چہارم (دہلی: دلی پرنٹنگ ورکس، ب۔ت) صفحہ ۱۸۱

۵۵۔ امہات الامہ۔ صفحہ ۲۵

۵۶۔ "دیباچہ" مراۃ العروس، صفحہ ۲

۵۷۔ مراۃ العروس، صفحہ ۸۲

۵۸۔ ایضاً، صفحات ۲۳۴

۵۹۔ بنات النعش، صفحات ۵۸-۱۵۰

۶۰۔ مراۃ العروس، صفحہ ۷۱

۶۱۔ ایضاً، صفحات ۲۵-۲۳

۶۲۔ موعظہ حسنہ، صفحات ۲۲۰-۲۱۹

۶۳۔ مراۃ العروس، صفحہ ۱۵

۶۴۔ آزادی اور مستورات کی بے پردگی، صفحات ۵۱۰-۵۰۹؛ الحقوق والفرائض، حصہ دوم، صفحات ۲۱۶، ۲۱۵، ۲۱۱، ۲۱۰؛ اور امہات الامہ، صفحہ ۱۵

۶۵۔ بنات النعش، صفحہ ۲۲۸

۶۶۔ آزادی اور مستورات کی بے پردگی، صفحات ۵۱۲-۵۱۱

۶۷۔ بنات النعش، صفحہ ۱۵

۶۸۔ مراۃ العروس، صفحہ ۱۵۶

۶۹۔ ایضاً، صفحات ۲۹-۲۸

۷۰۔ "دیباچہ"۔ فسانۂ مبتلا، صفحہ ۹

۷۱۔ چودھری محمد نعیم، "نذیر احمد کا انعامی ادب" مشمولہ شمس الرحمٰن فاروقی (مرتب) تحفۃ السرور (نئی دہلی، مکتبہ جامعہ، ۱۹۸۵ء) صفحات ۴۶-۴۵؛ .M. Naim, `Prize-
inning *Adab*: A Study of Five Urdu Books Wri-
:en in Response to the Allahabad Government
azette Notification' in Barbara Daly Metcalf
d., *The Place of* **Adab** *in South Asian Islam*
3erkeley and Los Angeles: University of
'alifornia Press, 1984), p.306.

۶۲۔ ان تینوں ناولوں کی مقبولیت کے بارے میں چودھری محمد نعیم لکھتے ہیں کہ "ان کے اوّلین ناولوں... نے اُردو داں مسلم سماج کی متعدد نسلوں پر جو اثر ڈالا اس کی مثال کم ملتی ہے۔ اپنی اوّلین اشاعت کے بعد سے یہ تینوں ناول بار بار چھپتے رہے اور شاید ہی کوئی اُردو داں ہو جس کو اپنی تعلیم کی کسی نہ کسی منزل پر ان میں سے ایک یا دو کا مطالعہ نہ کرنا پڑا ہو۔ ان کی مقبولیت گھر اور اسکول دونوں میں برابر رہی ہے۔" (صفحہ ۳۰) خود نذیر احمد ان کی مقبولیت کے بارے میں اپنے ناول فسانۂ مبتلا کے دیباچے میں رقمطراز ہیں کہ "ان کتابوں نے ایسا رواج پایا کہ انگریزی، بنگالی، گجراتی، بھاکا، مرہٹی، پنجابی، کشمیری، سات زبانوں میں ترجمہ ہوا اور اس وقت تک بدفعات چالیس ہزار جلدیں چھپ چکی ہیں۔" فسانۂ مبتلا، صفحہ ۹۔ اے۔ ایس۔ کلسی نے اپنے مقالے میں یہ ثابت کیا ہے کہ عورتوں کی تعلیم کے موضوع پر ہندی کے ابتدائی ناول بھی نذیر احمد کے ناول مراۃ العروس کی مقبولیت سے متاثر ہو کر لکھے گئے ہیں۔ مثلاً دیورانی جیٹھانی کی کہانی (۱۸۷۰ء) از گوری دت (۱۸۳۶-۱۹۰۵) اور بھاگیہ وتی (۱۸۷۷ء) از سردھا پھلوری (۱۸۸۱-۱۸۳۷)

A.S. Kalsi, `The Influence of Nazir Ahmad's *Mirat Al-`Arus* (1869) on the Developent of Hindi Fiction', *Annual of Urdu Studies*, No.7 (1990), pp.31-44.

۶۳۔ Barbara D. Metcalf, `Making of a Muslim Lady: Maulana Thanawi's Bihishti Zewar' in Milton Israel and N.K. Wagle, eds., *Islamic Society and Culture* (New Delhi: Manohar, 1983), pp.17-38.

۶۴۔ حالی نے پنجاب گورنمنٹ بک ڈپو لاہور کی ملازمت کے دوران مجالس النسا لکھی اور ۱۸۷۴ء میں شائع کی۔ یہ فکشن کے فارم میں لکھا گیا ہے۔ لیکن یہ ناول نہیں ہے گو کہ اس میں ناول کی کچھ خصوصیات بھی پائی جاتی ہیں۔ اس میں کردار کا ارتقا مکالمے کے سہارے ہوتا ہے۔

لیکن اس میں کوئی تنوع نہیں ہے، زمان و مکان کی حقیقت پسندانہ عکاسی کی گئی ہے۔
اس کا اسلوب بھی قابل غور ہے۔ اس میں سیدھی سادی، ٹھیٹ اور بیگماتی زبان کا خوبصورت
استعمال ہوا ہے۔ یہ کتاب دو حصوں اور نو مجالس پر مشتمل ہے۔ ہر مجلس میں کئی عورتیں گفتگو
کرتی ہیں اور یہ مجلس زیادہ وقت گزرنے، یا نماز یا ایسی ہی کسی وجہ سے برخاست ہوتی ہے۔ وہ
پھر مل بیٹھتی ہیں اور کہانی جاری رہتی ہے۔ پنجاب میں محکمۂ تعلیم عامہ کے ڈائرکٹر کرنل ڈبلیو۔
آر۔ ایم ہالرائڈ نے انعام کے لیے اس کتاب کی سفارش کی اور وائسرائے لارڈ نارتھ
بروک نے چار سو روپے بطور انعام عطا کیے۔ مجالس النسا اس کے بعد پنجاب اور صوبہ ہائے
متحدہ میں لڑکیوں کے اسکولوں میں کئی دہائیوں تک داخل نصاب رہی۔ اس کے انگریزی ترجمے
کے لیے دیکھیے: Gail Minault, Tr., *Voices of Silence: English Translation of Hali's* ***Majalis Un-Nissa*** *and* ***Chup ki Dad*** (Delhi: Chanakya Publications, 1986)

۷۵۔ مجالس النسا (نئی دہلی: مکتبہ جامعہ، ۱۹۷۱ء) صفحات ۱۸-۱۷

۷۶۔ اعلا ذات کا۔

۷۷۔ "بیٹیوں کی نسبت" کلیاتِ نظم حالی، جلد اوّل (لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۸ء)
صفحات ۱۸۵-۱۸۴۔ حالی دختر کشی کے بارے میں لکھتے ہیں کہ "ایک زمانے میں عرب کا یہ
دستور تھا کہ جس کے ہاں بیٹی پیدا ہوتی وہ اُسے جیتی کو زمین میں گاڑ دیتا تھا۔ بس اس سے
زیادہ اور کیا بُری رسم ہوگی؟ لیکن وہ اس کو نہایت غیرت اور حمیت کی بات سمجھتے
تھے۔ اور بیٹیوں کے مار ڈالنے کا دستور تو ہندوستان کے راجپوتوں میں اب تک چلا جاتا ہے،
پر اب سرکار کے خوف سے بہت کم ایسا کرتے ہیں، اور کرتے بھی ہیں تو چوری چھپوال
کرتے ہیں۔" مجالس النسا، صفحہ ۷۷

۷۸۔ مجالس النسا، صفحات ۸۵-۸۴

۷۹۔ ایضاً، صفحہ ۷۷

۸۰۔ "مناجات بیوہ" کلیاتِ نظم حالی، جلد دوم (لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۷۰ء)
صفحات ۳۹و ۳۸و ۳۰و ۲۹و ۲۸و ۲۷و ۲۴و ۲۳و ۲۱

۸۱۔ "التماس بخدمت برادرانِ وطن متعلق مسئلہ حجاب"۔ کلیاتِ نثرِ حالی، جلد اوّل (لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۷ء) صفحات ۱۷۸-۱۷۷

۸۲۔ "چُپ کی داد" کلیاتِ نظم حالی، جلد دوم۔ صفحہ ۵۱

۸۳۔ ایضاً

۸۴۔ مجالس النسا۔ صفحات ۱۸-۱۷

۸۵۔ "چُپ کی داد"۔ صفحہ ۵۱

۸۶۔ مجالس النسا۔ صفحہ ۸۰

۸۷۔ ایضاً۔ صفحہ ۵۰

۸۸۔ ایضاً۔ صفحہ ۴۶

۸۹۔ ایضاً۔ صفحات ۴۸-۴۶

۹۰۔ ایضاً۔ صفحات ۵۴-۵۳

۹۱۔ ایضاً۔ صفحہ ۴۴

۹۲۔ ایضاً۔ صفحات ۲۶-۲۲

۹۳۔ ایضاً۔ صفحات ۹۹-۹۸

۹۴۔ "ہماری معاشرت کی اصلاح کیوں کر ہو سکتی ہے" کلیاتِ نثرِ حالی، جلد اوّل۔ صفحہ ۲۶۰

۹۵۔ "ہم جیتے ہیں یا مر گئے" ایضاً۔ صفحہ ۲۱۰

۹۶۔ مجالس النسا، صفحہ ۲۲

۹۷۔ ڈاکٹر عبدالقیوم۔ حالی کی نثر نگاری (لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۴ء) صفحہ ۹۱

۹۸۔ صالحہ عابد حسین۔ "تعارف"۔ مجالس النسا، صفحہ ۷

۹۹۔ مجالس النسا۔ صفحات ۳۹-۳۶

۱۰۰۔ ایضاً۔ صفحہ ۴۷

۱۰۱۔ ایضاً۔ صفحات ۵۷-۵۸

۱۰۲۔ Gail Minault, `Hali's *Majalis Un-Nissa*: Purdah and Woman Power in Nineteenth Century India' in Milton Israel and N.K. Wagle, eds. *Islamic Society and Culture* (New Delhi: Manohar, 1983), p.41; *idem*, `Hali and Women's Place in Late Nineteenth-Century India' in Gail Minault, Tr., *Voices of Silence*, pp.14-15.

۱۰۳۔ "آپ کو اب زیادہ مؤلویت کی صورت میں رہنا چاہیے۔ اس سے بہت اچھے اچھے کام لے سکتے ہیں۔" شبلی بنام ابوالکلام آزاد، مورخہ لکھنؤ ۱۲ جون ۱۹۱۰ء، خطوط شبلی بنام آزاد بقلم شبلی (پٹنہ: بہار اردو اکادمی، ۱۹۸۸ء) صفحہ ۶۰

۱۰۴۔ "تم کہتی ہو کہ میں 'بدہمت ہوں'۔ میری زندگی کے دو حصے ہیں پرائیویٹ اور پبلک، اگر پبلک کام میرے ہاتھ میں نہ ہوتا تو میری ہمت کا اندازہ کر سکتیں۔" شبلی بنام عطیہ بیگم فیضی، مورخہ ۱۹ اگست ۱۹۰۹ء، خطوط شبلی بنام عطیہ بیگم فیضی و زہرا بیگم فیضی (لاہور: تاج کمپنی، ب۔ت) صفحہ ۴۸

۱۰۵۔ "عورت اور اسلام" مشمولہ باقیاتِ شبلی (دلی: آزاد کتاب گھر، ۱۹۶۴ء) صفحہ ۱۳۲

۱۰۶۔ "حقوقِ نسواں" مشمولہ خطباتِ شبلی (اعظم گڑھ: دارالمصنفین، ۱۹۹۰ء) صفحہ ۱۶۹

۱۰۷۔ ایضاً۔ صفحات ۱۶۹-۱۷۰

۱۰۸۔ ایضاً۔ صفحہ ۱۷۰۔ افلاطون کے اسی خیال کو شبلی اپنی ایک اور تقریر میں اس طرح پیش کرتے ہیں: "رسم و رواج ازدواج پر مجبور کرتے ہیں ورنہ عورتیں ہرگز اس قابل نہیں کہ ان کو مردوں کے ہم پایہ رکھا جائے اور برابر جگہ دی جائے۔" عورت اور اسلام، صفحہ ۱۳۲

۱۰۹۔ حقوقِ نسواں۔ صفحہ ۱۷۰

۱۱۰۔ عورت اور اسلام۔ صفحہ ۱۳۲

۱۱۱۔ حقوقِ نسواں، صفحہ ۱۷۱

۱۱۲۔ ایضاً۔ صفحات ۱۷۰، ۱۶۹

۱۱۳۔ ایضاً۔ صفحہ ۱۷۰

۱۱۴۔ البقرہ، آیت ۲۲۸

۱۱۵۔ حقوقِ نسواں۔ صفحات ۱۷۴۔۱۷۳

۱۱۶۔ النسا، آیت ۳۲

۱۱۷۔ عورت اور اسلام۔ صفحہ ۱۳۲

۱۱۸۔ حقوقِ نسواں۔ صفحہ ۱۷۵

۱۱۹۔ بقرہ، آیت ۱۸۷

۱۲۰۔ حقوقِ نسواں۔ صفحہ ۱۳۴

۱۲۱۔ روم، آیت ۲۱

۱۲۲۔ عورت اور اسلام۔ صفحات ۱۳۳۔۱۳۲

۱۲۳۔ حقوقِ نسواں۔ صفحہ ۱۷۳

۱۲۴۔ عورت اور اسلام، صفحہ ۱۳۳

۱۲۵۔ حقوقِ نسواں۔ صفحہ ۱۷۳

۱۲۶۔ ایضاً۔ صفحہ ۱۷۵

۱۲۷۔ ایضاً۔ صفحہ ۱۷۴

۱۲۸۔ ایضاً۔ صفحات ۱۷۷۔۱۷۶

۱۲۹۔ عورت اور اسلام۔ صفحہ ۱۳۳

۱۳۰۔ حقوقِ نسواں۔ صفحہ ۱۸۴

۱۳۱۔ ایضاً۔ صفحات ۱۶۶۔۱۶۵

۱۳۲۔ ایضاً۔ صفحات ۱۶۷۔۱۶۶

۱۳۳۔ سید امیر علی نے ۱۸۹۹ء میں رسالہ نائن ٹینتھ سنچری میں مسلمان عورت کے عنوان سے ایک

مضمون لکھا تھا جس میں انھوں نے اس قسم کے اعتراضات کیے تھے۔ شبلی نے اس کا ایک اقتباس اپنے مضمون میں نقل کیا ہے۔

۱۳۴۔ "پردہ اور اسلام" مشمولہ مقالاتِ شبلی، جلد اول : مذہبی (اعظم گڑھ : مطبع معارف، ۱۹۵۴ء) صفحہ ۱۰۸

۱۳۵۔ ایضاً۔ صفحہ ۱۲۰

۱۳۶۔ شبلی بنام منشی محمد امین مہتمم صیغۂ تاریخ ریاست بھوپال، مورخہ یکم جون ۱۹۰۸ء، مکاتیب شبلی، حصہ اوّل، طبع چہارم (اعظم گڑھ: مطبع معارف، ۱۹۶۶ء) صفحہ ۲۳۴

۱۳۷۔ عورت اور اسلام، صفحہ ۱۳۳

۱۳۸۔ حقوقِ نسواں، صفحہ ۱۸۰

۱۳۹۔ ایضاً۔ صفحہ ۱۸۴

۱۴۰۔ سفرنامہ روم و مصر و شام، بارسوم (دہلی : رحمانی پریس، ۱۳۳۵ھ/۱۹۱۶ء) صفحہ ۸۸

۱۴۱۔ ایضاً۔ ۸۷

۱۴۲۔ حقوقِ نسواں، صفحہ ۱۸۴

۱۴۳۔ عورت اور اسلام، صفحہ ۱۳۴

۱۴۴۔ بحوالہ زبیری۔ "دیباچہ" خطوطِ شبلی، صفحہ ۷

۱۴۵۔ شبلی بنام مولانا ظفر علی خاں، ایڈیٹر زمیندار (لاہور) بحوالہ محمد امین زبیری (مرتب) "دیباچہ" خطوطِ شبلی بنام عطیہ بیگم فیضی، صفحہ ۷۔ یہ خط سید سلیمان ندوی کی مرتب کردہ مکاتیب شبلی کی جلدوں میں شامل نہیں ہے۔ امین زبیری نے اس خط کے ماخذ کا حوالہ بھی نہیں دیا ہے۔

۱۴۶۔ حقوقِ نسواں، صفحہ ۱۸۴

۱۴۷۔ شبلی بنام عطیہ بیگم فیضی، مورخہ ۲۶ رمئی ۱۹۰۹ء، خطوطِ شبلی، صفحات ۵۹-۵۸

۱۴۸۔ ایضاً۔ مورخہ ۱۴ رمئی ۱۹۰۹ء، ۲۹ رمئی ۱۹۰۹ء، ۹ رجون ۱۹۰۹ء، ۱ رمارچ ۱۹۱۱ء، ۷ رفروری ۱۹۱۱ء، اور ۱۸ رفروری ۱۹۱۱ء، خطوطِ شبلی، صفحات ۹۴، ۹۳، ۹۲، ۹۱، ۶۵، ۶۴، ۶۲، ۶۱-۶۰

دیکھیے نیز: سفرنامہ روم و مصر و شام، صفحہ ۸۰

۱۴۹۔ شبلی بنام عطیہ بیگم فیضی، مورخہ ۲۶ رمئی ۱۹۰۹ء، خطوطِ شبلی، صفحہ ۵۹

۱۵۰۔ ایضاً۔ مورخہ ۹ رجون ۱۹۰۹ء، ایضاً صفحہ ۶۵

۱۵۱۔ ایضاً۔ مورخہ ۱۲ رجون ۱۹۰۹ء، ایضاً۔ صفحہ ۶۷

۱۵۲۔ "... اصغری کو بچپن سے تربیت ہوئی تھی۔ روز بروز گھر میں برکت زیادہ ہوتی جاتی تھی، ... خانم کے بازار میں تمیزدار بہو کا وہ عالی شان محل کھڑا ہے کہ آسمان سے باتیں کرتا ہے۔ اور اصغری خانم ہی کے نام سے وہ محلہ خانم کا بازار مشہور ہوا۔ جوہری بازار میں وہ اونچی مسجد جس میں حوض اور کنواں ہے تمیزدار بہو ہی کی بنوائی ہوئی ہے۔ خاص بازار سے آگے بڑھ کر لال ڈگی کی بغل میں تمیز گنج اسی کا ہے۔ مولوی محمد حیات صاحب کی مسجد میں اب تک بیس مسافروں کو اس کے لنگر خانہ سے خمیری روٹی اور چنے کی دال کا قلیہ دونوں وقت پہنچا کرتا ہے۔ قطب صاحب میں اولیا مسجد کے برابر سرائے اسی تمیزدار بہو کی بنوائی ہوئی ہے۔ فتحپوری میں بمبئی کے چھاپے خانے کے پانچ سو قرآن ایک دن اسی نے تقسیم کیے تھے۔ ہزار کمبل آتے جاڑے اب تک مسکینوں کو اسی کے گھر سے ملا کرتے ہیں۔" مراۃ العروس، صفحات ۷۶، ۷۷۔ اسی طرح توبۃ النصوح میں حمیدہ بھی ترقی کی علامت بن کر ابھرتی ہے: "رہی ولیہ مادر زاد حمیدہ، قرآن اس نے حفظ کیا، حدیث اس نے پڑھی، اور اگر سچ پوچھیے تو شہر میں جو کہیں کہیں لکھنے پڑھنے کا چرچا ہے، یا عورتیں خدا اور رسول کے نام سے واقف ہیں، یہ سب بی حمیدہ کی بدولت۔" توبۃ النصوح، صفحہ ۲۵۳

۱۵۳۔ پندرہ برس کا سیّد عباس اپنی والدہ زبیدہ خاتون کے گمشدہ چچا خواجہ کمیل کے بیٹے اور اپنے ماموں خواجہ ہذیل کی تلاش میں نکلا۔ بمبئی پہنچ کر وہ اپنی عقل اور حسنِ تدبیر سے شیخ فاروقی نامی ایک یمنی تاجر کو رجھالیتا ہے۔ جو سیّد عباس کے رخصت ہونے کے وقت اس کو دس ہزار روپے دیتا ہے۔ اس کے بعد سیّد عباس کی ترقی کی کہانی اسی کی زبانی سنیے:

میں وہاں سے اوّل مکہ معظمہ آیا ایک مہینے وہاں رہا۔ حج سے فراغت پاکر مدینہ منورہ گیا۔ سوا مہینے کے قریب وہاں رہا۔ وہیں ماموں جان سے

بھی ملاقات ہوگئی . . . وہاں سے میں اور ماموں جان استنبول میں آئے۔
یہاں آتے ہی یہ خبر سنی کہ سلطان کے ہاں ایک خدمت ترجمانی کی کئی
برس سے خالی ہے اور دو ہزار روپیہ مہینہ اس کی تنخواہ ہے . . . [لیکن]
اس میں شرط یہ ہے کہ جو شخص کم سے کم پانچ زبانیں جانتا ہو وہ اس خدمت
پر مقرر ہو سکتا ہے اور وہ پانچ زبانیں یہ ہیں: ترکی، عربی، فارسی،
انگریزی، فرانسیسی۔

میں نے یہ خبر سنتے ہی ترکی سیکھنی شروع کی . . . اور پانچ چار
مہینے میں فرانسیسی زبان سیکھی . . . دربار میں پہنچتے ہی میری درخواست
منظور ہوگئی اور بعد امتحان کے اس آسامی پر مجھ کو مامور کر دیا۔"

اس کے بعد سید عباس کی شان و شوکت کا حال یہ ہے کہ اس کے:

تو بالکل امیرانہ ٹھاٹھ ہیں۔ اصطبل میں چار گھوڑے بھی بندھے ہیں۔ دو
تین گاڑی بگیاں بھی کھڑی ہیں، نوکر چاکر، خدمتگار، باورچی، خانساماں،
سب اپنے اپنے کام پر مستعد ہیں۔ آگے رہنے کا مکان بھی نہایت
پُرتکلف ہے۔ میز، کرسی، کوچ، مسہری، جھاڑ، فانوس، سب کچھ
موجود ہے۔

القصہ مختصر، بالآخر زبیدہ خاتون بھی حج اور مدینے کی زیارت کر کے استنبول پہنچ گئیں۔ جہاں
چند روز کے بعد سید عباس کی شادی ایک بہت بڑے امیر کی بیٹی سے ہوگئی، سب نے وہیں
کا رہنا اختیار کر لیا۔" مجالس النسا، صفحات ۱۴۰، ۱۵۱ - ۱۴۹، ۱۵۲

سید عزیز الدین حسین —

عبد المغنی کی نئی کتاب "اورنگ زیب علیہ الرحمۃ"

ایک تجزیاتی مطالعہ

زمانۂ قدیم سے تاریخ لکھنے کی ایک روایت رہی ہے اور بسا اوقات اس کے لیے اس بات کو بھی ضروری نہیں سمجھا گیا کہ تاریخ لکھنے کے فن سے واقفیت ہو بلکہ جو لوگ اس فن سے قطعی ناواقف تھے انھوں نے بھی لکھا اور بعض صورتوں میں ان کی کتابوں کو مقبولیت بھی ملی۔ عوام ان سے زیادہ متاثر نظر آتے ہیں اس لیے کہ وہ حقائق کو نظر انداز کرتے ہوئے عوام کے دل کی بات کرتے ہیں۔ اس کے نتیجے میں کافی تاریخیں جدید دور میں لکھی گئیں۔ ان میں ایسی کتابوں کی خاصی تعداد ہے جو اپنے موضوع کی وجہ سے عوام میں بہت مقبول ہوئیں۔ ایسے موضوعات کی فہرست میں ہم اورنگ زیب کو بھی شامل کر سکتے ہیں۔ زیرِ نظر کتاب (اورنگ زیب علیہ الرحمۃ" مرکزی مکتبۂ اسلامی، دہلی، ۱۹۹۵ء) جس کے مصنف ڈاکٹر عبد المغنی ہیں اسی کی ایک کڑی ہے۔ جن مورخین نے عہدِ اورنگ زیب پر کام کیا ہے ان میں خاص طور سے جادوناتھ سرکار، سری رام شرما، آر۔ پی۔ ترپاٹھی، ظہیر الدین فاروقی، شبلی نعمانی، ستیش چندرا،

ڈاکٹر سید عزیز الدین حسین، ریڈر، شعبۂ تاریخ و ثقافت، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

اطہر علی، نیرو مشرا اور پاکستانی مورخین میں شیخ محمد اکرام، افتخار احمد غوری، اور محمد اسلم وغیرہ شامل ہیں۔ اس لحاظ سے اگر دیکھا جائے تو عہد اورنگ زیب پر کافی کام ہوا ہے۔

عہد اورنگ زیب کو سمجھنا کافی دشوار بھی ہے۔ اول یہ کہ اس عہد کے ماخذ فارسی زبان میں ہیں اور ان کی بھی تعداد کافی ہے۔ دوسرے عہد اورنگ زیب سے متعلق ابھی تک بہت سی دستاویزات ایسی ہیں جن کا مورخین نے مطالعہ ہی نہیں کیا۔ مثال کے طور پر عنایت جنگ کلکشن دستاویزات جو نیشنل آرکائوز آف انڈیا میں موجود ہیں۔ دوسرے دستاویزات کی ایک کثیر تعداد جو آندھرا اسٹیٹ آرکائوز حیدر آباد میں موجود ہے۔ لہٰذا ان دستاویزات کے مطالعہ کے بعد بہت سے نئے حقائق عہد اورنگ زیب سے متعلق سامنے آ سکتے ہیں۔ عہد اورنگ زیب پر ابھی کام کرنے کی مزید گنجائش ہے۔ اور ظاہر ہے کہ کوئی مورخ اس بات کا دعویٰ نہیں کر سکتا کہ جو کچھ اس نے لکھ دیا وہ اس موضوع پر حرف آخر ہے۔ تیسرے یہ کہ بہت سے مورخین نے اسلام کا مطالعہ کرنے کے بجائے اسلام کو اورنگ زیب کی پالیسیوں کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کی جو خود بڑے انتشار کا سبب بنی۔

عہد اورنگ زیب پر لکھی گئی زیادہ تر درسی کتابوں کا پہلا جملہ ان الفاظ سے شروع ہوتا ہے کہ "اورنگ زیب ایک کٹر سنی مسلمان تھا" بشمبر ناتھ پانڈے صاحب نے "اورنگ زیب علیہ الرحمۃ" کا دیباچہ لکھا ہے وہ لکھتے ہیں کہ "اس میں شک نہیں کہ اورنگ زیب ایک پکا مسلمان تھا۔" بشمبر ناتھ پانڈے صاحب نے بھی وہی بات کہی جو دوسرے اب تک لکھتے آئے ہیں۔ اس طرح کے جملے ہم دوسرے سلاطین اور بادشاہوں کے بارے میں نہیں لکھتے لیکن ایسے جملے اورنگ زیب کے متعلق استعمال کر کے ہم قاری کے ذہن میں پہلے سے ہی ایک خاکہ تیار کر دیتے ہیں تاکہ اس

کی روشنی میں وہ اورنگ زیب اور اس کتاب کا مطالعہ کرے۔ یہ فیصلہ ہم قاری پر نہیں چھوڑتے کہ وہ کتاب کا مطالعہ کرنے کے بعد اورنگ زیب کے بارے میں اپنی رائے قائم کرے۔ بلکہ پہلے جملے سے ہی ہم اپنی رائے سے اس کے صاف ذہن کو یک طرفہ بنانے کی کوشش کرتے ہیں۔ ہم اپنی بات کی تمہید ہی فیصلے سے شروع کرتے ہیں۔ یہ بات خاص کر نوجوان طالب علموں کے لیے بہتر ثابت نہیں ہوتی۔ پانڈے عبدالمغنی کی کتاب کے بارے میں اپنی رائے ان الفاظ میں لکھتے ہیں: "بے شک کہیں کہیں ٹھوس تاریخی واقعات سے ہٹ کر جذباتی اثر بھی دکھائی دیتا ہے لیکن کل ملا کر اورنگ زیب کے اوپر یہ بہترین تاریخ ہے اور مجھے یقین ہے کہ اسے پڑھ کر اورنگ زیب کے متعلق لوگوں کی غلط فہمیاں دور ہوں گی۔" پانڈے کی یہ رائے خود فلسفۂ تاریخ کے خلاف اس طرح ہے کہ یہ کتاب تاریخی حقائق سے ہٹ کر ذاتی جذبات کی بنیاد پر لکھی گئی ہے۔ لہٰذا اس کتاب کو پڑھ کر اورنگ زیب کے متعلق غلط فہمیاں دور ہونے کی توقع کرنا ہی بے بنیاد خیال ہے بلکہ میری رائے میں تو ایسی کتابوں کے مطالعے سے غلط فہمیاں اور بڑھیں گی۔

اپنی کتاب میں عبدالمغنی رقم طراز ہیں: جادوناتھ سرکار نے اورنگ زیب کے نام پر تاریخ ہند کو طلسم سامری پیش کیا اور اس کو ان کے شاگرد سید نجیب اشرف ندوی نے "مقدمہ رقعات عالمگیری" تصنیف کر کے پاش پاش کر دیا۔" دراصل اردو میں لکھنے والوں کا یہ خاص انداز ہے۔ سرکار کی کتاب میں اس طرح کی غلطیوں کے باوجود اب بھی یہ کتاب عہد اورنگ زیب پر اہمیت کی حامل ہے۔ سرکار کی تاریخ اورنگ زیب عہد اورنگ زیب کا احاطہ کیے ہوئے ہے اور ابھی تک عہد اورنگ زیب پر ایسی جامع کتاب نہیں لکھی گئی۔ مختلف موضوعات سے متعلق کتابیں لکھی گئی ہیں۔ سید نجیب اشرف ندوی نے تو صرف رقعات عالمگیری پر ایک مقدمہ لکھا ہے جس

کے عنوانات ان رقعات کے عنوانات تک ہی محدود ہیں اور اسی طرح کی خامیاں اس مقدمہ کے بیانات میں بھی ہیں لیکن اس کے باوجود رقعاتِ عالمگیری کی اہمیت اپنی جگہ ہے۔

عبدالمغنی آگے لکھتے ہیں کہ علامہ شبلی کی مشہور کتاب "اورنگ زیب عالمگیر پر ایک نظر" بھی نہایت مفید اور موثر ہے۔ اس کے مطالعہ سے بھی تاریخ ہند کے خلاف برطانوی سامراج کی سازشوں کا پول کھل جاتا ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ اورنگ زیب درحقیقت ظالم نہیں، مظلوم اور عادل تھا" شبلی نعمانی کی کتاب سے متعلق میں اپنے مضمون "شبلیز عالمگیر" میں سیر حاصل بحث کر چکا ہوں۔ ان کی اس کتاب میں تاریخی حقائق سے ہٹ کر جذبات سے اس قدر کام لیا گیا ہے جو فلسفۂ تاریخ کے منافی ہے۔ یہاں صرف اتنا کہنا چاہوں گا کہ اورنگ زیب نہ ظالم تھا نہ مظلوم اور نہ عادل۔ اورنگ زیب مغل بادشاہ تھا اور اس نے بادشاہت کو حاصل کرنے کے لیے اور اس کو مزید مستحکم کرنے کے لیے اس وقت کے تقاضوں اور ضرورت کے مطابق عمل کیا۔ بادشاہت میں عدل کا کوئی سوال ہی نہیں یہ نظریہ بادشاہت کے منافی ہے۔

ایک اور جگہ فرماتے ہیں کہ "اکبر نے اسلامی نقطۂ نظر سے ملوکیت کی اصلاح کرنے کے بجائے اس اولوالعزم بادشاہ نے اپنے ذات کو قبلہ عالم تصوّر کر لیا" دراصل اسلامی شوروی نظام کا کوئی تعلق ملوکیت سے ہو ہی نہیں سکتا اور نہ ہی ملوکیت کی اسلامی نظریہ کے مطابق اصلاح ممکن ہے بہت سے مسلم مفکرین نے ملوکیت کو اسلامی جامہ پہنانے کی کوشش کی جن میں خاص طور سے الماوردی، غزالی، ابن تیمیہ، نظام الملک طوسی اور ہندوستان کے ضیاءالدین برنی شامل ہیں، لیکن سب اس کوشش میں کامیاب نہ ہو سکے۔

اس موضوع پر مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی اپنی کتاب "خلافت و ملوکیت" میں سیر حاصل بحث کر چکے ہیں۔ ملوکیت یا موروثی بادشاہت کا

کوئی تعلق اسلامی شورائی نظام سے قطعی ہو ہی نہیں سکتا۔

آگے لکھتے ہیں کہ "۱۶۵۸ء میں تخت نشین ہوکر اورنگ زیب نے شاہ جہاں کو اقتدار سے محروم کر دیا"۔ یہاں دو جملے اہمیت کے حامل ہیں ایک تو "تخت نشین ہوکر" اور دوسرے "اقتدار سے محروم کر دیا" پہلے تو اقتدار اور تخت نشینی سے اسلام کا کوئی تعلق نہیں۔ دوسرے عبد المغنی شبلی نعمانی کے مداح ہیں اور یہاں اقتدار سے محروم کر کے تخت نشین ہونا شبلی کے نظریہ سے قطعی طور پر اس لیے مختلف ہے کیوں کہ شبلی نعمانی تو اقتدار کی بات ہی نہیں کرتے وہ تو جہاد فی سبیل اللہ کی بات کرتے ہیں تیسرے مسلم نظریہ بادشاہت کے تحت باپ کی زندگی میں بیٹا اس وقت تک تخت نشین نہیں ہو سکتا جب تک وہ پیرو اسلام ہے۔ جہاں آرا نے بھی یہی بات اورنگ زیب کو اپنے ایک خط میں لکھی تھی کہ "باپ کی زندگی میں تمہارا بادشاہ بننا اصول کے خلاف ہے"۔ یہی وجہ تھی کہ اورنگ زیب نے اپنے اس عمل کا جواز پیش کرنے کے لیے شیخ عبد الوہاب گجراتی سے شاہ جہاں کے خلاف خروج کا فتویٰ اس بنیاد پر حاصل کیا کہ شاہ جہاں بوڑھا ہو چکا ہے اور اب انتظام حکومت چلانے کا اہل نہیں رہا۔ اس لیے ایسی صورت میں اس کے خلاف خروج جائز ہے۔ اور اس کے باوجود اورنگ زیب نے پہلے جشن تاج پوشی کے موقع پر اپنا نام خطبہ میں شامل نہیں کرایا اس لیے کہ ابھی اس کی پوزیشن مضبوط نہ تھی اور اس بات کا خطرہ تھا کہ اس صورت حال کے پیش نظر کچھ علماء اس کا نام خطبہ میں پڑھے جانے کی مخالفت کرتے۔ اور جب دوسرے سال جشن تاج پوشی کے موقع پر اورنگ زیب نے قاضی سے اپنا نام خطبہ میں پڑھنے کے لیے کہا تو قاضی نے یہ کہہ کر انکار کر دیا کہ شاہ جہاں بادشاہ زندہ ہے اور اس کی زندگی میں آپ کا یعنی اورنگ زیب کا نام خطبہ میں نہیں پڑھا جا سکتا۔ اس سزا میں ان کو قاضی کے عہدہ سے برطرف کر دیا گیا اور ان کی

جگہ شیخ عبدالوہاب گجراتی کو قاضی القضات بنایا گیا۔ یہ وہی عبدالوہاب ہیں جنھوں نے خروج کا فتویٰ دیا تھا۔ لہٰذا قاضی بنتے ہی خطبہ میں اورنگ زیب کا نام پڑھ دیا۔ قاضی عبدالوہاب کے انتقال کے بعد ان کے بیٹے شیخ الاسلام نے اپنے باپ کی چھوڑی ہوئی دولت میں سے اپنا ترکہ نہ لے کر غربا میں اس دولت کو تقسیم کرا دیا۔ یہ وہی شیخ الاسلام ہیں جو بعد میں قاضی القضات بنے اور جب اورنگ زیب نے بیجاپور اور گولکنڈہ پر جہاد کا فتویٰ ان سے لینا چاہا تو انھوں نے انکار کر دیا جس کی سزا میں انھیں قاضی القضات کے عہدہ سے ہٹا دیا گیا۔

عبدالمغنی لکھتے ہیں کہ "اگر جانشینی کی جنگ میں داراشکوہ کو کامیابی ہوتی تو مغلیہ سلطنت کا قصہ سترہویں صدی کے دوسرے نصف کے شروع ہی میں ختم ہو جاتا۔" پہلی بات تو یہ ہے کہ یہ جنگ تخت نشینی نہ تھی بلکہ شجاع، اورنگ زیب اور مراد کی بغاوت تھی۔ اس لیے کہ ایک بادشاہ جب تک مسلمان ہے اور زندہ ہے تخت نشینی کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔ اسی نزاکت کو سامنے رکھتے ہوئے اورنگ زیب نے عبدالوہاب سے خروج کا فتویٰ حاصل کیا تھا۔ اس مسئلہ پر بھی میں تفصیلی بحث اپنے مضمون بعنوان "اورنگ زیب کی تخت نشینی میں علماء و مشائخ کے کردار کی حقیقت" میں کر چکا ہوں۔ علم تاریخ اور تاریخ کے دھارے پر بحث کی جا سکتی ہے لیکن علم نجوم کی بنیاد پر کچھ بھی نہیں کہا جا سکتا داراشکوہ اگر بادشاہ بنتا تو کیا ہوتا کوئی نہیں جانتا۔ اورنگ زیب بادشاہ بنا اور ۱۷۰۷ء تک اس نے بادشاہت کی اس پر بحث کی گنجائش ہے۔

عبدالمغنی فرماتے ہیں "اسے حضرت مجدد الف ثانی سے عقیدت تھی اور بعض روایات کے مطابق اس نے حضرت مجدد کے فرزند و جانشین حضرت محمد معصوم سے بیعت کا شرف بھی حاصل کیا تھا۔" اس بات کو یوسف حسین خاں، خلیق احمد نظامی، شیخ محمد اکرام اور محمد اسلم نے بھی لکھا ہے اورنگ زیب کے کسی خط میں

حضرت مجدد یا حضرت معصوم کا کوئی حوالہ نہیں ملتا۔ اورنگ زیب نے زیادہ تر صوفیا کے مزارات مثلاً حضرت معین الدین چشتی، حضرت سید نظام الدین اولیاء اور حضرت سید محمد گیسو دراز پر حاضری دی لیکن وہ حضرت مجدد کے مزار پر کبھی نہیں گیا۔ دوسرے یہ کہ مکتوبات شیخ احمد سرہندی کو اورنگ زیب کے کچھ مدارس کے نصاب میں شامل کر کے پڑھایا جا رہا تھا تو اورنگ زیب نے ان مکتوبات کو نصاب سے نکلوا دیا۔ خود شیخ محمد اکرام نے اس بات کو لکھ دیا کہ اورنگ زیب نے شیخ محمد معصوم سے بیعت کی تھی اس کا کوئی حوالہ نہیں ملتا۔

دارا شکوہ اور راجپوتوں کے تعلقات کے سلسلے میں لکھتے ہیں کہ "دارا شکوہ نے راجپوتوں پر سب سے زیادہ بھروسہ کیا اور اس کے اعتقادات کا تزلزل دراصل راجپوتوں کو ہی رام کرنے کے لیے تھا" جس شخص نے بھی دارا شکوہ کی تصنیفات کا مطالعہ کیا ہو گا وہ قطعی طور پر یہ بات نہیں کہہ سکتا پہلی بات تو یہ کہ کیا دارا شکوہ کی تصنیفات راجپوتوں کو پڑھنے کے لیے ملیں؟ دارا نے سر اکبر کے دیباچے میں لکھا ہے کہ "یہ کام اس نے اپنی اولاد اور خاص دوستوں کے لیے کیا ہے۔" دوسرے ۵۸-۱۶۵۷ء کے اس تنازعہ میں اعلیٰ منصب رکھنے والے راجپوتوں میں سے چوبیس[۲۴] دارا شکوہ کے ساتھ تھے اور اکیس[۲۱] اورنگ زیب کے ساتھ تھے۔ تو بقول عبدالمغنی دارا کی اتنی کوشش کے باوجود وہ صرف تین راجپوتوں کو ہی اورنگ زیب کے مقابلے میں رام کر سکا۔ اب سوال یہ ہے کہ اورنگ زیب نے کس طرح سے اکیس راجپوتوں کو رام کیا؟

سید نجیب اشرف ندوی کی رائے سے اتفاق کرتے ہوئے عبدالمغنی لکھتے ہیں کہ "یہ اورنگ زیب و دارا کی جنگ نہ تھی، نہ شجاع و شاہ جہاں کا تصادم یہ مراد و عالم گیر کی مخالفت نہ تھی بلکہ یہ کفر و اسلام کی جنگ تھی۔ ایمان والحاد کا تصادم تھا اور صحیح شریعت و عامیانہ طریقت کی لڑائی تھی۔ اس جنگ

کا مقصد یہ نہ تھا کہ دارا تخت حکومت کا مالک ہو کر رہے گا یا اورنگ زیب۔ بلکہ اس کی غایت یہ تھی کہ اسلام ایک مرتبہ پھر ہندوستان میں سنبھالا لے گا یا اُس الحاد کی، جس کی بنا اکبر نے رکھی تھی، مہلک گرفت میں چلا جائے گا۔ میری اپنی سمجھ کے مطابق ایسا قطعی کچھ نہ تھا۔ یہ صرف مغل حکومت کے تخت کا جھگڑا تھا۔ اورنگ زیب تو اپنے جد اکبر کا مداح تھا۔ اس نے ایک جملہ بھی اکبر کے خلاف نہ لکھا۔ مغل سیاسی نظریے کے مطابق شاہ جہاں کا بڑا بیٹا دارا شکوہ اس کی موت کے بعد جانشین ہوتا۔ اس کے تین اور بیٹے تھے شجاع، اورنگزیب اور مراد اور ان حالات کے پیش نظر تینوں کی موت واقع ہونی تھی جیسا کہ اورنگ زیب کے بادشاہ بننے کے بعد ہوا۔ جو بیٹا تخت تک نہیں پہنچ پاتا اُس کا دار تک پہنچنا لازمی تھا۔ راجپوتوں اور ہندوؤں نے بھی اورنگ زیب کا ساتھ دیا اگر ایسا کوئی مسئلہ ہوتا تو یہ سب دارا کے ساتھ ہوتے۔ امرا کے مختلف طبقات نے ان شہزادوں کا ساتھ سیاسی مصلحتوں کی بنا پر دیا نہ کہ مذہب کی بنیاد پر۔ لہٰذا یہ بیان تاریخی حقائق کی روشنی میں قطعی درست نہیں۔

اس کے بعد لکھتے ہیں "اس کے خاندانی اقدار کے بجائے اپنے عقائد کی حفاظت کے لیے باپ اور بھائیوں کی مفاداتی سیاست کے خلاف بغاوت کا جھنڈا بلند کیا... آیندہ صدیوں کے لیے ہندوستان میں اسلام اور مسلمانوں کی زندگی کی لڑائی جیت لی۔"

اورنگ زیب نے خود ایک نشان رانا راج سنگھ کو اس لڑائی سے پہلے لکھا کہ اگر وہ اس جنگ میں کامیاب ہو گیا تو وہ اپنے اجداد کی پالیسیوں پر عمل پیرا رہے گا۔ عبد المغنی کو شبلی نعمانی اور سید نجیب اشرف ندوی سے اتفاق ہے لیکن اس اتفاق کے باوجود یہاں اورنگ زیب کے اس قدم کو بغاوت کہہ کر شبلی نعمانی سے "جہاد" اور سید نجیب اشرف ندوی سے "جنگ تخت نشینی" کے سوال پر اختلاف پیدا کر لیا۔ لیکن میں عبد المغنی کی اس

وا ئے سے متفق ہوں کہ اورنگ زیب نے بغاوت کی۔ البتہ میرا اتفاق صرف "بغاوت" تک محدود ہے۔ میرے مطالعے کی روشنی میں یہ عقائد کے تحفظ کے لیے نہ تھی بلکہ ذاتی مفادات کے تحفظ کے لیے تھی۔

عبدالمغنی رقم طراز ہیں کہ "مراد نے اپنے آپ کو بادشاہ ہند سمجھ کر اس نے خاص کر اپنے امراء کی ترقیات کے لیے احکام تک جاری کیے۔ بالآخر مجبور ہو کر اورنگ زیب نے مراد کو قلعۂ گوالیار میں قید کر دیا" اب بات صاف ہو گئی کہ اورنگ زیب خود بادشاہ بننا چاہتا تھا۔ ظاہر ہے کہ مُراد کا اپنی بادشاہت کا اعلان اورنگ زیب کے ذاتی و سیاسی مفادات کے خلاف تھا تو ان کے تحفظ کے لیے مراد کو قید کرا دیا اور پھر قتل کرا دیا۔ مراد نے شروع سے اورنگ زیب کا ساتھ دیا اور داراشکوہ کی مخالفت کی۔ مراد تو الحاد و کفر نہ پھیلا رہا تھا اس نے تو سرِّ اکبر جیسی کوئی کتاب نہ لکھی تھی۔ لیکن اس کی بھی یہی خطا تھی کہ وہ بھی مقید مغل بادشاہ شاہ جہاں کا بیٹا تھا اور حکمراں مغل بادشاہ اورنگ زیب علیہ الرحمۃ" کا بھائی تھا۔ لہٰذا زندہ رہنے کا حق نہیں رکھتا تھا۔

داراشکوہ کے بارے میں عبدالمغنی لکھتے ہیں کہ "اس کی زندگی ملک میں فتنہ و فساد کا باعث ہو سکتی تھی اور اس سلسلے میں کچھ سرگرمیاں ہونے لگی تھیں جبکہ امراء و علماء سب دارا کے قتل کے خواہاں تھے اور اس پر بددینی کا الزام بھی ثابت تھا جس کی وجہ سے وہ شرعاً واجب القتل تھا" دارا کے قتل کا خواہاں صرف اورنگ زیب تھا اور دوسرے بادشاہ کی وجہ سے اس کے ساتھ تھے اس لیے ان کے مفادات بھی اورنگ زیب سے وابستہ تھے۔ علماء میں ہی جب اورنگ زیب نے مولوی محمد یعقوب سے دارا کے کفر و الحاد پر دستخط کرنے کے لیے کہا تو انھوں نے انکار کر دیا۔ جب ملک جیون اور اس کے ساتھی جنھوں نے دارا کو قید کیا تھا دہلی میں داخل ہوئے تو دہلی والوں نے ملک جیون اور

اس کے ساتھیوں پر پتھراؤ کیا۔ حامی اورنگ زیب اور پاکستانی مورخ شیخ محمد اکرام نے لکھ دیا کہ "باوجود تلاش وجستجو کے دارا کی تصانیف میں ایک جملہ بھی ایسا نہیں ملتا جس سے دارا کا الحاد ثابت ہو سکے" اس جملہ سے قارئین حقیقت کا اندازہ لگا سکتے ہیں۔

اس کے بعد عبدالمغنی نے یہ بات کہہ کر اپنے ہی بیان کی تردید اس طرح کر دی کہ "۲۱ جولائی ۱۶۵۸ء کو شالامار باغ میں اورنگ زیب نے سرسری طور سے اپنی پہلی تخت نشینی کے مراسم ادا کیے تاکہ تاجداری کے دعوؤں کی الجھنیں بڑی حد تک سلجھ جائیں" یہاں کچھ الفاظ اہمیت کے حامل ہیں جیسے "تخت نشینی کے مراسم" اور "تاجداری دعوؤں" ان سب کا اسلام سے قطعی کوئی تعلق نہیں۔

• اب صاف ظاہر ہو گیا کہ اورنگ زیب نے یہ سب تاجداری حاصل کرنے کے لیے کیا تھا نہ کہ اسلام کی اشاعت اور تحفظ کے لیے۔ رقعات عالمگیری اور احکام عالمگیری میں شاہی اشغال کا تحفظ بہت سختی کے ساتھ نظر آتا ہے۔ پھر اپنی بات کو دہراتے ہوئے عبدالمغنی لکھتے ہیں کہ "اورنگ زیب بلاشبہ اسلامی نقطۂ نظر سے ایک نہایت جلیل القدر ملک العادل تھا اور اس کی سیاسی ملوکیت میں شرعی خلافت کے انداز پائے جاتے تھے۔ گرچہ حالات کے پیش نظر بادشاہ کو اس بات کا موقع نہیں ملا کہ وہ موروثی بادشاہت کو رد کر کے شورائی امارت کا قیام عمل میں لائے"۔ بادشاہ عادل ہو ہی نہیں سکتا اور نہ ہی سیاسی ملوکیت میں شرعی خلافت کے انداز پائے جا سکتے ہیں۔ اورنگ زیب نے تو ظل اللہ کا لقب اختیار کیا جو شریعت کے خلاف تھا۔ موروثی بادشاہت میں اورنگ زیب یقین رکھتا تھا اس کی وصیت اور اس کے آخری خطوط جو اس نے اپنے بیٹوں کو لکھے ہیں اس میں اس کا رجحان موروثی بادشاہت کی طرف ہے وہ اس سے ہٹ کر سوچ ہی نہیں سکتا تھا۔ اکبر نے جو زمین مدد معاش گرانٹس میں علماء کو ان کی اہلیت کی بنیاد پر دی تھیں اور یہ ضروری نہ تھا کہ

ایک عالم کے انتقال کے بعد وہ زمین ان کے بیٹوں کو ملیں اس لیے کہ اس کا انحصار اہلیت پر تھا اور نگ زیب نے وہ زمینیں بھی علماء کو اہلیت کے بجائے موروثی اصول پر عطا کردیں اور اس طرح علم کی ترویج و اشاعت کو سخت نقصان پہونچا اس لیے کہ اب آپ پڑھیں یا نہ پڑھیں یا کوئی علمی کام کریں یا نہ کریں وہ زمینیں نسلاً بعد نسلاً آپ کے خاندان میں ہی رہیں گی۔ قاضی، مفتی اور ائمہ مساجد کے عہدے جو اہلیت اور تقویٰ کی بنیاد پر ملتے تھے مغل دَور میں اور خود اورنگزیب کے عہد میں موروثی کر دیے گئے۔ جو آج تک کہیں کہیں قائم و دائم ہے۔

آخر میں اپنی بات کو ختم کرتے ہوئے عبدالغنی رقم طراز ہیں کہ "وہ انھیں اسلامی خلافت و امارت کا وہ سبق یاد نہیں رہا جو اورنگ زیب نے انھیں یاد دلایا تھا" اورنگ زیب مغل بادشاہ تھا اس نے اپنے خطوط میں اسلامی خلافت کا کہیں تذکرہ ہی نہیں کیا۔ مغل حکمرانوں نے جن میں اورنگ زیب بھی شامل ہیں خلیفہ کو کبھی مانا ہی نہیں۔ اسی لیے اورنگ زیب نے "بادشاہ" کا لقب اختیار کیا عہد اورنگ زیب کو سمجھنا کافی دشوار ہے۔ اس لیے کہ ہمیں اورنگ زیب کی مختلف پالیسیوں میں بین تضاد نظر آتا ہے۔ لہٰذا ضرورت اس بات کی ہے کہ ہم اپنے جذبات پر قابو رکھتے ہوئے عہد اورنگ زیب کا مطالعہ کریں جب ہی ہم اورنگ زیب کے سیاسی، معاشی، انتظامی اور مذہبی اقدامات کو صحیح تناظر میں سمجھنے اور پیش کرنے میں کامیاب ہو پائیں گے۔

اسلام
اور
عصرِ جدید

(سہ ماہی)

مُدیر:
ڈاکٹر سیّد جمال الدین

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز
جامعہ ملیہ اسلامیہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

اسلام اور عصرِ جدید

سہ ماہی

جنوری، اپریل، جولائی اور اکتوبر میں شائع ہوتا ہے

جلد : ۲۷ | جولائی ۱۹۹۵ء | شمارہ : ۳

سالانہ قیمت

ہندوستان کے لیے	ساٹھ روپے	فی شمارہ پندرہ روپے
پاکستان اور بنگلہ دیش کے لیے	اسّی روپے	فی شمارہ بیس روپے

دوسرے ملکوں کے لیے دس امریکی ڈالر یا اس کے مساوی رقم
(غیر ملکوں کا محصول اس کے علاوہ ہوگا)

حیاتی رکنیت : ۵۰۰ روپے
غیر ممالک سے ۱۵۰ ڈالر

طابع و ناشر:
ڈاکٹر صغرا مہدی

مطبوعہ :
جے۔ کے۔ آفسٹ پرنٹرس
جامع مسجد دہلی۔6

فہرست مضامین

مولانا وحید الدین خاں

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

یہ مقالہ ایک لکچر پر مبنی ہے جو "خطبہ بیاد پروفیسر مشیر الحق" کے تحت ۱۰ اپریل ۱۹۹۵ کو جامعہ ملیہ اسلامیہ (نئی دہلی) میں دیا گیا۔ اس کا اہتمام ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز نے کیا تھا۔

پروفیسر مشیر الحق یکم اگست ۱۹۳۳ کو یوپی کے ضلع غازی پور میں پیدا ہوئے۔ ۱۰ اپریل ۱۹۹۰ کو انہیں سرینگر میں شہید کردیا گیا جب کہ ان کی عمر بمشکل ۵۷ سال تھی۔ ماہنامہ کتاب نما' (دہلی) کے شمارہ مئی ۱۹۹۰ میں ۲۳ صفحات پر مرحوم کے بارے میں تعزیتی خطوط اور تعزیتی قرار دادیں شائع کی گئی ہیں۔ ان میں سے ایک ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز کی تعزیتی قرار داد ہے۔ وہ ہماری آج کی بحث سے بہت زیادہ متعلق ہے۔ اس کا ایک حصہ ہم یہاں نقل کرتے ہیں:

"پروفیسر مشیر الحق نے قدیم وجدید کی آمیزش سے مطالعات اسلامی میں ایک نئی راہ دکھائی۔ سماجی علوم میں رائج اصول تحقیق

مولانا وحید الدین خاں، صدر اسلامی مرکز، ۲۹، نظام الدین ویسٹ، نئی دہلی

کو مطالعات اسلامی میں فروغ دے کر ایک نئی سمت کا تعین کیا۔ ان کی تحقیقات نے اسلامی معاشرہ میں جدید فکر کے لیے باب کھولا۔" (صفحہ ۴۷)

مرحوم کے بیشتر مضامین اور کتابیں اسی خاص موضوع سے متعلق ہوتے تھے۔ میں نے موصوف کا ایک مقالہ پڑھا جس کا عنوان تھا "شریعت کی نئی تعبیر" موضوع کی وضاحت کرتے ہوئے مقالہ کے آخر میں انہوں نے کہا تھا کہ یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہیے کہ میں شریعت اسلامی میں کی تبدیلی کا مطالبہ کر رہا ہوں۔ ایسا قطعاً نہیں ہے۔ اس کے برعکس میں صرف ذہن کی بتدیلی کی بات کر رہا ہوں' (فکر اسلامی کی تشکیل جدید' صفحہ ۲۷۰)

ڈاکٹر سید جمال الدین صاحب کی روایت ہے کہ پروفیسر مشیرالحق کے میک گل یونیورسٹی کے استاد پروفیسر ایڈمس (Charles J. Adams) نے ان کے بارے میں کہا کہ مشیرالحق ہر دور میں اسلام کی مسلسل معنویت میں کامل یقین رکھتے تھے:

Mushirul Haq was very much convinced that Islam had a continuing relevance

میں سمجھتا ہوں کہ پروفیسر مشیرالحق مرحوم کے بارے میں یہ صحیح ترین تبصرہ ہے۔ اور موجودہ مقالہ میں اسی کو بحث کا موضوع بنایا گیا ہے۔ یعنی یہ سوال کہ کیا بدلتے ہوئے زمانہ میں اسلام کی اہمیت کو از سرنو ثابت شدہ بنایا جاسکتا ہے۔ یہ پروفیسر مشیرالحق کا سب سے زیادہ پسندیدہ موضوع تھا۔ اس لیے عین مناسب ہے کہ آج کی صحبت میں اس کو موضوع بحث بنایا جائے۔ کیوں کہ یہ مجلس انہیں کی یاد میں منعقد کی گئی ہے۔

تشکیل جدید کیا ہے

"فکر اسلامی کی تشکیل جدید" سے کیا مراد ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ موجودہ

زمانہ میں جو نئے فکری اور عملی مسائل پیدا ہوئے ہیں، ان کا ایسا جواب فراہم کیا جائے جس میں ایک طرف اسلام کی روح اور مزاج کی مکمل رعایت شامل ہو، دوسری طرف وہ جدید تقاضوں کو پوری طرح سمیٹے ہوئے ہو۔

فکر اسلامی کی تشکیل جدید کے موضوع پر موجودہ زمانہ میں بہت کچھ لکھا اور بولا گیا ہے۔ غالباً اس موضوع پر سب سے پہلے لکھنے والے اور اس کی طرف توجہ دلانے والے سید جمال الدین افغانی (۹۷-۱۸۳۸) تھے۔ اسی طرح شیخ محمد عبدہ (مصر) سرسید احمد خان، سید امیر علی (انڈیا) اور نامق کمال (ترکی) وغیرہ کا نام اس سلسلہ میں لیا جاسکتا ہے، ان سب لوگوں نے اسلام کی تعبیر نو کی کوشش کی۔ اس کے دو مقصد تھے۔ ایک یہ کہ جدید خیالات کو اسلامی اصولوں سے ہم آہنگ ثابت کرنا، اور اسی کے ساتھ مسلمانوں کو اطمینان دلانا کہ اسلام آج بھی ان کی رہنمائی کی اہلیت رکھتا ہے:

All undertook to reinterpret Islam with the dual purpose of accomodating modern ideas and outlooks within the Framework of Islamic principles and at the same time ensuring to the Muslims that Islam was capable of a modern orientation (9 / 924)

علامہ اقبال نے ۲۹-۱۹۲۸ کے درمیان مدراس، حیدرآباد، علی گڑھ میں چھ تفصیلی لکچر دیے تھے۔ یہ لکچر اصلاً اسی موضوع پر تھے۔ چنانچہ ان کا مجموعہ چھپا تو اس کا نام رکھا گیا ــــــــ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ

The Reconstruction of Religious Thought in Islam

مجمع البحوث الاسلامیہ (قاہرہ) کے زیر اہتمام خاص اسی موضوع پر ایک سے زیادہ بار سیمنار اور کانفرنس کا انعقاد ہوچکا ہے۔ عام طور پر ان کانفرنسوں کا عنوان تھا : **الاجتهاد فى شريعة الاسلام**۔ اس موضوع پر پہلی مؤتمر شوال ۱۳۸۳ (مارچ ۱۹۶۴) میں ازہر میں ہوئی۔

کویت میں حکومت کے تعاون سے ہر سال اعلیٰ پیانہ پر ایک انٹر نیشنل سیمنار کیا جاتا ہے۔ اس میں دنیا بھر کی مسلم شخصیتیں جمع ہوتی ہیں۔ اس سالانہ سیمنار کا موضوع ہوتا ہے: **ندوۃ مستجدات الفکر الاسلامی**۔ یعنی فکر اسلامی کے جدید پہلو۔

اسی طرح پروفیسر مشیرالحق مرحوم نے ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز کے تحت دسمبر۱۹۷۶ میں بڑے پیانہ پر ایک سیمنار نئی دہلی میں کیا تھا۔ اس کا موضوع بھی عین یہی تھا۔ اس سیمنار میں منتخب علماء اور اہل فکر جمع ہوئے اور انھوں نے موضوع کے مختلف پہلوؤں پر اپنے مقالات پیش کیے۔ ان مقالات کا مجموعہ "فکر اسلامی کی تشکیل جدید" کے نام سے مکتبہ جامعہ لیمیٹڈ (نئی دہلی) کے تحت شائع ہوچکا ہے جو ۴۸۰ صفحات پر مشتمل ہے۔

اس قسم کی کوششیں بہت بڑے پیانہ پر سارے عالم اسلام میں جاری ہیں۔ مگر کوششوں کی کثرت کے باوجود وہ ابھی تک نتیجہ خیز نہیں ہوئیں۔ ان کوششوں کا خاص مقصد یہ تھا کہ دور جدید کی نسبت سے مسلمانوں کو فکری اور عملی رہنمائی دی جائے۔ مگر یہ اہم ترین مقصد ابھی تک حاصل نہ ہوسکا۔

اس کا سبب کیا ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ فکر اسلامی کی تشکیل جدید ایک مجتہدانہ عمل ہے۔ اس کے لیے ایک اعلیٰ اجتہادی کوشش درکار ہے۔ اور جیسا کہ معلوم ہے، چوتھی صدی ہجری کے بعد سے مسلم دنیا میں ذہنی جمود کی ایسی فضا چھائی ہوئی ہے کہ کوئی بھی شخص اجتہاد کی ہمت کرنے کے لیے تیار نہیں۔

اجتہاد کی اہمیت

فکر اسلامی کی تشکیل جدید کا مسئلہ حقیقتہً مسائل حاضرہ کے مقابلہ میں اجتہاد جدید کا مسئلہ ہے۔ چوں کہ موجودہ زمانہ کے علماء اجتہاد کے لیے تیار نہیں، اس لیے وہ ابھی تک فکر اسلامی کی تشکیل جدید کا کام بھی نہ کرسکے۔ حالاں کہ اسلام میں اجتہاد کو

جاری رکھنے پر بہت زیادہ زور دیا گیا ہے۔ اور اس کے سلسلہ میں مسلمانوں کی غیر معمولی ہمت افزائی کی گئی ہے۔

صحیح البخاری (کتاب الاعتصام بالکتاب والسنہ) اور صحیح مسلم (کتاب الاقضیہ) میں حضرت عمرو بن العاصؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب حاکم فیصلہ کرے اور وہ اجتہاد کرے، اور اس کا فیصلہ درست ہو تو اس کے لیے دو اجر ہے۔ اور جب وہ فیصلہ کرے اور وہ اجتہاد کرے، اور اس کا فیصل ہ درست ہو تو اس کے لیے دو اجر ہے۔ اور جب وہ فیصلہ کرے اور وہ اجتہاد کرے پھر وہ غلطی کرجائے تو اس کے لیے ایک اجر ہے (اذا حکم الحاکم فاجتهد ثم اصاب فله اجران- واذا حکم فاجتهد ثم اخطا فله اجر)

ابن حجر العسقلانی نے اس کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ پہلے شخص کے لیے دو اجر ہے، کوشش کا اور درستگی کا۔ اور دوسرے شخص کے لیے صرف کوشش کا اجر ہے (فالاول له اجران، اجر الاجتهاد واجر الاصابة والاخر له اجر الاجتهاد فقط) فتح الباری، ۱۳ / ۳۳۱

اس سے معلوم ہوا کہ اجتہاد اسلام میں اتنا زیادہ مطلوب ہے کہ اس میں غلطی کرنے پر ثواب رکھ دیا گیا ہے، بشرطیکہ اجتہاد کرنے والے کی نیت درست ہو۔ اس حدیث کے مطابق، اجتہاد کا عمل کسی حال میں روکا نہیں جائے گا، خواہ اس کے لیے رسک لینا پڑے۔ کیسی عجیب بات ہے کہ چوتھی صدی ہجری کے بعد لوگوں نے اس اندیشہ کی بنا پر اجتہاد کو ترک کردیا کہ کہیں ہم سے غلطی نہ ہوجائے، جب کہ پیغمبر اسلام ﷺ نے فرمایا تھا کہ غلطی کا اندیشہ ہو تب بھی تم اجتہاد کا عمل جاری رکھنا۔

اس کا سبب اجتہاد کی غیر معمولی اہمیت ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ زندگی کا نظام اجتہاد کے بغیر چل نہیں سکتا۔ جہاں اجتہاد نہیں ہوگا وہاں جمود ہوگا۔ اور ذہنی جمود درحقیقت ذہنی موت ہے جس کے بعد حقیقی ترقی کا کوئی امکان نہیں۔

اجتہاد مطلق، اجتہاد مقید

اجتہاد کیا ہے۔ لغت میں اجتہاد کے معنی ہیں انتہائی کوشش کرنا۔ اصول فقہ کی اصطلاح میں اس سے مراد وہ ممکنہ سعی وکوشش ہے جو کسی معاملہ میں شریعت کا حکم جاننے کے لیے صرف کی جائے (**استفراغ الوسع فی معرفۃالحکم الشرعی فی أمر معین**)

عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہوچکا ہے۔ قدیم ائمہ مجتہدین نے جو علمی میراث چھوڑی ہے وہ ہمیشہ کے لیے کافی ہے، اب کسی کو اجتہاد کرنے کی ضرورت نہیں۔ مگر محقق علماء نے ہمیشہ اس کے برعکس موقف اختیار کیا ہے۔ حتی کہ خود وہ ائمہ بھی جن کے بعد اجتہاد کا دروازہ بند سمجھا جاتا ہے۔ اس بات پر شدت سے زور دیتے رہے ہیں کہ علماء کو کسی ایک کا مقلد بن کر نہیں رہنا چاہیے۔ بلکہ نئے حالات اور نئے تقاضوں کا حل براہ راست قرآن وسنت کی روشنی میں تلاش کرنا چاہیے۔ اسی کا نام اجتہاد ہے۔

علامہ شاطبی نے اپنی کتاب 'الموافقات' (جلد چہارم) میں اجتہاد کی بحث کے تحت لکھا ہے کہ اجتہاد کی ضرورت قیامت تک باقی رہے گی۔ کیوں کہ انسان قیامت تک اس بات کا مکلف ہے کہ شریعت پر چلے۔ لیکن شریعت ہمیں کلی اصول فراہم کرتی ہے۔ وہ جزئی تفصیلات سے بہت کم بحث کرتی ہے۔ جب کہ زندگی کے حالات اور تقاضے وقت کے ساتھ ساتھ مسلسل بدلتے رہتے ہیں۔ جب اصول شریعت محدود ہیں اور بدلتے ہوئے حالات اور تقاضوں کی کوئی حد نہیں، تو شریعت پر عمل کیسے ممکن ہوگا۔ ظاہر ہے یہ اسی وقت ممکن ہوگا جب اجتہاد کا دروازہ کھلا رہے تاکہ شرعی اصولوں کی مزید توسیع یا از سر نو تشریح کرکے مختلف حالات اور تقاضوں کی نسبت سے ہم اپنا موقف متعین کرسکیں۔

خالص فنی اعتبار سے اجتہاد کی بہت سی قسمیں کی جاتی ہیں۔ تاہم بڑی تقسیم میں

اس کی دو قسمیں ہیں۔ ایک اجتہاد مطلق، دوسرے اجتہاد مقید۔

اجتہاد مطلق اور اجتہاد مقید کی جو تعریفیں اصول فقہ کی کتابوں میں درج ہیں، اگر ہم ان کا خلاصہ آج کے انسان کی قابل فہم زبان میں بیان کرنا چاہیں تو وہ یہ ہوگا کہ اجتہاد مطلق کا تعلق ایسے مسئلہ سے ہے جو اپنی نوعیت میں بالکل نیا ہو۔ جس کے لیے سابق میں کوئی نظیر موجود نہ ہو جس پر قیاس کرتے ہوئے شریعت کا حکم متعین کیا جاسکے۔ ایسی حالت میں مجتہد کا کام یہ ہے کہ وہ روح اسلام کو رہنما بنا کر یہ فیصلہ کرے کہ پیش نظر مسئلہ میں کیا کرنا چاہیے اور کیا نہیں کرنا چاہیے۔

اس کے برعکس اجتہاد مقید کا تعلق ایسے مسئلہ سے ہے جو بالکل نیا نہ ہو، بلکہ اس کی کوئی نظیر سابق میں پائی جاتی ہو۔ ایسی حالت میں مجتہد کا کام یہ ہے کہ وہ سابقہ عملی نظیر کو سامنے رکھتے ہوئے پیش آمدہ صورت حال پر شریعت کے حکم کا انطباق کرے۔ گویا اجتہاد مطلق میں اصل رہنما روح اسلام ہوتی ہے اور اجتہاد مقید میں اصل رہنما کوئی عملی نظیر۔

اجتہاد مطلق کی ایک مثال حکومت وقت کے خلاف خروج کی حرمت کا مسئلہ ہے جس کے بارے میں واقعہ کربلا سے پہلے کوئی مماثل واقعہ تاریخ اسلام میں نہیں ملتا۔ چنانچہ علماء نے قائم شدہ حکومت، خواہ وہ ظالم ہو، کے خلاف خروج کی حرمت کا جو متفقہ فتوی دیا اسے اجتہاد مطلق کی تاریخی مثال قرار دیا جاسکتا ہے۔ جس میں محض روح اسلام کو رہنما بنا کر ایک عملی موقف متعین کیا گیا۔ علامہ ابن کثیر نے امام حسین اور یزید کے معاملہ پر کلام کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یزید اگرچہ ایک فاسق امام تھا۔ لیکن امام اگر فاسق ہو تو محض فسق کی بنا پر اس کو معزول نہیں کیا جائے گا، بلکہ علماء کے صحیح قول کے مطابق، اس کے خلاف خروج (بغاوت) کرنا جائز نہیں ہوگا۔ کیوں کہ اس کے نتیجہ میں فساد اور بدامنی اور خوں ریزی اور لوٹ اور سنگینی امام کے فسق وفجور سے کئی گنا زیادہ ہے :

والامام اذا فسق لایعزل بمجرد فسقه علی اصح قولی العلماء۔ بل ولا

یجوزالخروج علیه لما فی ذالک من اثارة الفتنه ووقوع الھرج وسفک الدماء الحرام ونہب الاموال وفعل الفواحش مع النساء وغیرھن وغیر ذلک مما کل واحدة فیھا مّن الفساد اضعاف فسقه کما جری مما تقدم الی یومنا ھذا (ابن کثیر' البدایه والنھایه ۸/ ۲۲-۲۲۳)

حدیث میں ایک طرف امام جائر کے سامنے حق بات کہنے کو افضل جہاد کہا گیا ہے اور ایسے مجاہد کو اگر امام قتل کردے تو وہ افضل الشہداء قرار پائے گا۔ ایسی حالت میں فاسق امام کے خلاف خروج کی حرمت کا فتویٰ بظاہر مذکورہ حدیث سے متعارض معلوم ہوتا ہے۔ مگر ایسا نہیں ہے۔ در اصل یہاں علماء نے اسلام کی دائمی اسپرٹ کو ملحوظ رکھ کر اجتہاد کیا۔ وہ یہ کہ اجتماعی معاملات میں اصل فیصلہ کن چیز یہ ہے کہ کسی اقدام کے نتیجہ میں منفعت اور مضرت کا تناسب کیا ہوگا۔ اگر ایک عمل کا نقصان اس کے فائدہ سے زیادہ ہو تو فی نفسہ جائز ہوتے ہوئے بھی وہ عمل ناجائز ہوجائے گا۔ یہ اصول انفرادی معاملات میں بھی ملحوظ رکھا گیا ہے۔ مثلاً شراب اور جوا کی حرمت کا ایک سبب یہ بیان کیا گیا ہے کہ ان کا نقصان ان کے فائدہ سے بڑا ہے (البقرہ ۲۱۹) تاہم اجتماعی امور میں یہ اصول زیادہ شدت کے ساتھ ملحوظ رکھا جائے گا۔ اسی بات کو اصول فقہ کی زبان میں **ترک المصلحه للمفسدة** کہا گیا ہے۔

اجتہاد مقید کی وضاحت کے لیے استعانت با لکفار یا غیر مسلموں کے ساتھ موالات (تعاون) کا مسئلہ بطور مثال پیش کیا جاسکتا ہے۔ تحریک آزادی کو موثر بنانے کے لیے اس صدی کے اوائل میں جب ہمارے علماء نے کانگریس میں شمولیت اختیار کی تاکہ ہندو اور مسلمان دونوں فرقے متحد ہوکر انگریزوں کے خلاف لڑسکیں' اس وقت ایک طبقہ نے علماء کے اس موقف پر سخت تنقید کی۔ حتی کہ اس بنیاد پر کفر کے فتوے بھی صادر کیے گئے۔ ان صاحبان کی نظر اس آیت پر تھی جس میں اہل اسلام کو غیر مسلموں کے ساتھ دوستی اور تعاون سے منع کیا گیا ہے۔ علماء بلاشبہ اس قرآنی حکم سے بے خبر نہیں تھے۔ لیکن ان کے سامنے رسول اللہ ﷺ کے زمانے کی ایک

ایسی عملی نظیر موجود تھی جس کی روشنی میں اجتہاد کرتے ہوئے انہوں نے پیش قدمی کرکے غیر مسلموں کے ساتھ تعاون کیا۔

جس وقت مکہ والوں نے رسول اللہ ﷺ کو قتل کرنے کا فیصلہ کیا تو آپ حکم خداوندی سے ہجرت کی تیاری میں لگ گئے۔ اس سلسلہ میں ایک واقعہ سیرت کی تمام مستند کتابوں میں یہ ملتا ہے کہ آپ نے صحرائی راستوں کے ایک ماہر سے ربط قائم کیا تاکہ اس کی رہنمائی میں آپ ایسے خفیہ اور مختصر راستے سے مدینہ کا سفر کریں کہ مکہ والے آپ تک نہ پہنچ سکیں۔ صحرائی راستوں کا یہ ماہر مشرک تھا جس کا نام عبداللہ بن اُریقط بتایا جاتا ہے یہ استعانت بالکافر کی ایک قطعی مثال ہے۔

ایک عملی نظیر پر قیاس کرتے ہوئے ہمارے علماء نے غیر مسلموں کے ساتھ تعاون کا جو فیصلہ کیا وہ بلاشبہ ایک درست فیصلہ تھا۔ جہاں تک قرآن کی مذکورہ آیت کا معاملہ ہے تو اس کا تعلق در اصل ان غیر مسلموں سے ہے جو نہ صرف اسلام کے دشمن ہوں بلکہ بالفعل وہ اس کے خلاف برسرجنگ ہوگئے ہوں۔ ایسے لوگوں سے دوستی اور تعاون غداری کے ہم معنی ہے جس کی حرمت میں کوئی اختلاف نہیں۔

اجتہاد کی شرطیں

اجتہاد نام ہے ---- شرعی مآخذ کی روشنی میں غیر منصوص مسائل کا استنباط کرنے کا۔ ظاہر ہے کہ یہ ایک بے حد نازک کام ہے۔ مگر وہ جتنا نازک ہے اتنا ہی زیادہ وہ ضروری ہے۔ اسی لیے علماء اصول نے لکھا ہے کہ کسی وقت اگر ایک ہی مجتہدانہ صلاحیت رکھنے والا آدمی پایا جائے تو اس پر اجتہاد کرنا فرض عین ہوجائے گا۔ اور اگر اجتہاد کی مطلوبہ صلاحیت کے حامل کئی افراد ہوں تو اس وقت اجتہاد فرض کفایہ ہوگا۔ یعنی اگر ان میں سے ایک شخص نے اجتہاد کرکے شرعی حکم بتادیا تو بقیہ کے اوپر سے یہ فرض ساقط ہوجائے گا۔

اب سوال یہ ہے کہ شرائط اجتہاد کیا ہیں۔ کوئی شخص کب اس قابل بنتا ہے کہ

وہ بوقت ضرورت اجتہاد کرے۔ اس سلسلہ میں علماء نے متعدد شرطیں مقرر کی ہیں۔ مثلاً عربی زبان سے بخوبی طور پر واقف ہونا۔ قرآن وحدیث کا گہرا علم ہونا۔ ماضی کے علماء اور مجتہدین کی آراء سے واقف ہونا۔ اصول فقہ اور اصول استنباط سے پوری طرح آگاہ ہونا۔ مقاصد شریعت سے کامل واقفیت رکھنا۔ ان تمام علمی قابلیتوں کے ساتھ لازمی طور پر اس کا متقی ہونا وغیرہ۔

یہ شرائط سب کی سب نہایت درست ہیں۔ مگر سوال یہ ہے کہ یہ کیسے معلوم ہو کہ فلاں شخص ان اوصاف اجتہاد کا مالک بن چکا ہے، اس لیے اس کو حق ہے کہ وہ اجتہاد کرے۔ اس کا فیصلہ کوئی بھی خارجی شخص نہیں کرسکتا۔ خاص طور پر تقوی ایک انتہائی داخلی کیفیت ہے۔ اس کا علم اللہ کے سوا کسی کو بھی نہیں ہوسکتا۔ پھر کون شخص طے کرے گا کہ فلاں آدمی اس کا اہل ہوچکا ہے کہ وہ اجتہاد کرے۔ اس معاملہ میں شرائط اجتہاد تو بیان کی جاسکتی ہیں، مگر یہ ممکن نہیں ہے کہ کسی شخص خاص کے بارے میں کہا جائے کہ تمہارے اندر تمام شرائط اجتہاد بیان کی جاسکتی ہیں، مگر یہ ممکن نہیں ہے کہ کسی شخص خاص کے بارے میں کہا جائے کہ تمہارے اندر تمام شرائط جمع ہوچکی ہیں، اس لیے اب تم کو حق ہے تم اجتہاد کرو۔

حقیقت یہ ہے کہ اجتہاد، اس قسم کے دوسرے کاموں کی طرح، ذاتی داعیہ کے تحت کیا جانے والا ایک عمل ہے، وہ کوئی تقرری کا معاملہ نہیں۔ دور اول کے ائمہ فقہ جن کو مجتہد کامل کا درجہ دیا جاتا ہے انہوں نے ذاتی داعیہ ہی کے تحت اجتہاد کا عمل کیا تھا۔ ایسا کبھی نہیں ہوا کہ دوسروں کی عطا کردہ سند کی بنیاد پر کوئی شخص اجتہاد کی مسند پر بیٹھا ہو۔

اس میں بلاشبہ یہ اندیشہ ہے کہ کچھ لوگ نااہلی کے باوجود اجتہاد کریں گے۔ مگر ایسے لوگوں کا چیک کسی بھی قاعدہ اور ضابطہ کے ذریعہ ممکن نہیں۔ ایسے نااہل مجتہدین ہر دور میں پیدا ہوتے رہے ہیں۔ اور آیندہ بھی وہ پیدا ہوتے رہیں گے۔ ان کے خلاف چیک اللہ کا یہ قانون ہے کہ اس دنیا میں صرف حق کو فروغ حاصل ہوتا ہے،

ور باطل اپنی موت آپ مر کر ختم ہوجاتا ہے۔ اس لیے ہمیں چاہیے کہ غیر ضروری
لور پر مصنوعی پابندیاں وضع کرنے کے بجائے اللہ کی ابدی سنت پر اعتماد کریں۔ یہی
مکن ہے اور یہی مطلوب بھی۔

شخصیت پرستی : اصل سبب

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب اسلام میں اجتہاد کی اتنی زیادہ حوصلہ افزائی
لی گئی تھی کہ غلطی کا اندیشہ ہو تب بھی اپنی نیت بخیر رکھتے ہوئے اجتہاد کرو۔ دوسری
لرف عقل کہتی ہے کہ حالات ہمیشہ بدلتے رہتے ہیں' اس لیے اجتہاد کا عمل لازمی طور
پر جاری رہنا چاہیے۔ ان دو طرفہ تقاضوں کے باوجود کیوں ایسا ہوا کہ اجتہاد کا عمل قولاً
! عملاً بند کردیا گیا۔

اس پر غور کرنے کے بعد سمجھ میں آتا ہے کہ اس کی وجہ وہ نہیں ہے جو عام
ور پر بیان کی جاتی ہے' یعنی رجال اجتہاد کا معدوم ہوجانا۔ اس کی اصل وجہ شخصیت
ستی ہے۔ یہ دراصل شخصیت پرستی کا ظاہرہ (Phenomenon) ہے۔ اس کے پیچھے
لوئی بھی حقیقی وجہ' عملی یا نظریاتی موجود نہیں۔ اس اعتبار سے یہ کہنا صحیح ہوگا کہ
جتہاد مقید کو اس لیے جائز رکھا گیا کہ اس میں اکابر پر زد نہیں پڑتی۔ اور اجتہاد مطلق
لو اس لیے ممنوع قرار دے دیا گیا کہ اس میں اکابر کی شخصیت زد میں آجاتی ہے۔

اجتہاد کے عمل کو جاری رکھنے کے لیے تنقید کا ماحول انتہائی طور پر ضروری ہے۔
سلام کی ابتدائی چار صدیوں میں تنقید اور اختلاف کی کھلی اجازت تھی۔ امام محمد امام ابو
نیفہ کے شاگرد تھے۔ مگر انہوں نے اپنے استاد سے ایک سو سے زیادہ مسائل میں
ختلاف کیا۔ مگر بعد کی صدیوں میں بڑھی ہوئی اکابر پرستی نے تنقید واختلاف کو ایک امر
منوع (taboo) بنادیا۔ یہی وہ فکری صورت حال ہے جس نے اجتہاد کے عمل کا خاتمہ
لردیا۔ اور اس کی توجیہہ کے لیے لوگوں نے یہ کہنا شروع کردیا کہ اب چونکہ پہلے جیسے
ے علماء پیدا نہیں ہوسکتے اس لیے اب اجتہاد کا دروازہ بھی عملاً بند رہے گا۔

اس اعتبار سے یہ کہنا صحیح ہوگا کہ بعد کے دور میں اجتہاد کا دروازہ بند نہیں ہوا۔ بلکہ تنقیدو اختلاف کا دروازہ بند ہوگیا۔ اب اصول یہ قرار پایا کہ جس اجتہاد کی زد کسی شخصیت پر نہ پڑے وہ اجتہاد جائز ہے، اور جس اجتہاد کی زد کسی شخصیت پر پڑے وہ اجتہاد ناجائز۔

اجتہاد کی ضرورت ہمیشہ اس وقت پیش آتی ہے جب کہ نئی صورت حال سامنے آنے کی بناپر پچھلے علماء کی رائیں یافتاوی غیر متعلق بن گئے ہوں، اور ضرورت پیش آگئی ہو کہ دین کے اصل مآخذ (قرآن وسنت) پر از سرنو غور کرکے نئے مسئلہ کے بارے میں شرعی حکم کا تعین کیا جائے۔ مثال کے طور پر 'فتاوی قاضی خان' (م ۱۱۹۶ء) میں لکھا ہوا ہے کہ ایک شخص اگر قسم کھا کر یہ کہہ دے کہ میں ہوا میں اڑوں گا اور اڑ نہ سکے تو اس پر قسم کا کفارہ لازم نہیں آئے گا، کیوں کہ یہ ایک لغو قسم ہے۔

اب ہوائی جہاز کے زمانہ میں ہوائی پرواز ممکن ہوگئی ہے۔ اس لیے اب ایسی قسم لغو قسم نہیں رہی۔ اس بنا پر اگر کوئی شخص اجتہاد کرکے اس معاملہ میں نیا فتوی دے تو وہ دور سابق کے حنفی فقیہ قاضی خاں پر تنقید کے ہم معنی ہوگا۔ سابق فقیہ کی رائے کو رد کیے بغیر اس مسئلہ میں نیا فتوی نہیں دیا جاسکتا۔

یہی خاص وجہ ہے جس کی بنا پر بعد کے دور میں لوگ معاملات میں مجتہدانہ رائے دینے سے گھبرانے لگے۔ ایسی ہر رائے دور سابق کے کسی عالم کی رائے سے ٹکراتی تھی، اور چونکہ دور سابق کے علماء کو تنقید سے بالاتر سمجھ لیا گیا تھا اس لیے قولاً یا عملاً اجتہاد کا دروازہ بند کردیا گیا۔ تاکہ نہ اجتہاد کرنا ہو اور نہ ماضی کے علماء پر تنقید کی نوبت آئے۔

دارالحرب یا دارالاعداد

ہندوستان میں جب انگریزوں کا نفوذ بڑھ گیا تو شاہ عبدالعزیز دہلوی نے ۱۸۰۶ء میں یہ فتوی دیا کہ ہندوستان دارالحرب ہوچکا ہے۔ اس کا مطلب یہ تھا کہ ہندوستان میں

اسلام خطرہ میں ہے۔ اس لیے مسلمانوں کا یہ شرعی فرض ہوچکا ہے کہ وہ انگریزوں سے لڑکر انہیں نکالیں اور ملک کو ان کے فساد سے پاک کریں۔

جس وقت یہ انتہائی فتوی دیا گیا اس وقت مسلم معاشرہ مکمل طور پر شخصیت پرستی میں مبتلا ہوچکا تھا۔ چنانچہ اس فتوے کے خلاف کوئی کھلی تنقید سامنے نہیں آئی۔ حتی کہ کسی نے یہ کہنے کی بھی جرات نہیں کی کہ اتنا بڑا اعلان شخصی طور پر نہیں کیا جاسکتا، اس کے لیے علماء کا ایک نمایندہ اجتماع ہونا چاہیے۔

یہ فتوی جاری رہا۔ یہاں تک کہ ۱۸۳۱ میں سید احمد بریلوی نے اپنے ساتھیوں کو لے کر عملی جہاد کیا۔ جس میں تمام کے تمام لوگ ہلاک ہوگئے۔ اس وقت مسلمانوں کے درمیان شخصیت پرستی اپنی آخری حد پر تھی۔ لوگ "بڑوں" کے خلاف بولنا تو درکنار سوچنا بھی نہیں جانتے تھے۔ اس وقت صرف ایک عالم میر محبوب علی دہلوی (۱۲۸۰--۱۲۰۰ھ) نکلے جنہوں نے سید صاحب سے کہا کہ جہاد کا فیصلہ کشف اور خواب کی بنا پر نہیں کیا جاسکتا۔ اس کا فیصلہ صرف شوری کی بنیاد پر کیا جائے گا۔ مگر شخصیت پرستی کی فضا کی بنا پر ان کی بات بے وزن ہوکر رہ گئی۔

اس کے بعد ۱۸۵۷ میں جب علماء دیوبند نے انگریزوں کے خلاف مسلح جہاد کیا۔ اس وقت بھی ایک عالم شیخ محمد صاحب نے اس سے اختلاف کرتے ہوئے اس کو ناجائز بتایا۔ ان کا کہنا تھا کہ حریف کے مقابلہ میں ہماری تیاری کچھ نہیں ہے۔ اس لیے عملاً یہ جنگ نہیں بلکہ خودکشی ہوگی۔ مگر اس بار بھی شخصیت پرستی رکاوٹ بنی اور ان کی بات غیر موثر ہوکر رہ گئی۔

اس کے بعد ۱۹۱۲ میں عرب عالم محمد رشید رضا دیوبند آئے۔ یہاں انہوں نے اپنی تقریر میں انگریزوں کے خلاف جہاد سے اختلاف کیا اور کہا کہ اس کے بجائے آپ کو دعوت کا کام کرنا چاہیے۔ مگر ان کی یہ رائے "اکابر" کی رائے سے ٹکراتی تھی۔ اس لیے کسی نے اس کی طرف بھی توجہ نہیں دی۔ رشید رضا کی تقریر صرف

دارالعلوم دیوبند کی سالانہ روداد کا ایک غیر اہم حصہ بن کر رہ گئی۔

انگریزوں کے خلاف جہاد کا یہ عمل مختلف صورتوں میں بلا انقطاع جاری رہا۔ یہاں تک کہ ۱۹۱۹ء میں مہاتما گاندھی نے آکر اس کو ختم کیا۔ بے فائدہ جنگ کا خاتمہ "اجتہاد" ہی کے ذریعہ ممکن ہوا۔ اگرچہ یہ ایک سیکولر اجتہاد تھا نہ کہ کوئی شرعی اجتہاد۔

علماء اپنی غیر مجتہدانہ سوچ کے تحت صرف ایک ہتھیار کو جانتے تھے۔ اور وہ تشدد کا ہتھیار تھا۔ انہیں خبر نہیں تھی کہ ان کی جدو جہد آزادی کے لیے موجودہ زمانہ میں ایک عظیم تر نظریاتی ہتھیار وجود میں آچکا ہے۔ یہ ہتھیار وہ ہے جس کو حکومت خود اختیاری (self-determination) کہا جاتا ہے۔ یہ تصور اٹھارویں صدی کے فرنچ ریولیوشن کے دوران ظہور میں آچکا تھا۔ جس نے قوموں کو یہ حق دیا کہ وہ تشدد کا استعمال کیے بغیر محض دلیل کی پرامن طاقت سے قومی آزادی کی موثر جدوجہد کر سکیں۔

پہلی عالمی جنگ کے بعد ۱۹۱۹ میں بننے والی جمعیۃ اقوام (League of Nations) کے متعلق مسلمانوں کے رہنما علامہ اقبال صرف اتنا ہی جانتے تھے کہ وہ کفن چوروں کی ایک انجمن ہے جو قبروں کی تقسیم کے لیے منظم کی گئی ہے:

چیست جمیت اقوام کفن دزدے چند
بہر تقسیم قبور انجمنے ساختہ اند

مگر اصل حقیقت یہ ہے کہ جمعیت اقوام نے پہلی بار انٹرنیشنل تصدیق سے یہ سیاسی معیار طے کیا کہ ہر قوم کو یہ حق ہے کہ وہ اپنے درمیان اپنی مرضی کی حکومت قائم کرے۔ پھر دوسری عالمی جنگ کے بعد ۱۹۴۵ء میں جب اقوام متحدہ (United Nations) بنائی گئی تو تمام قوموں کے اتفاق رائے سے یہ اصول آخری طور پر ایک مصدقہ سیاسی اصول کے طور پر تسلیم کرلیا گیا (IX/41)

مہاتما گاندھی نے عالمی سیاست کا مطالعہ کیا تھا۔ وہ ان زمانی تبدیلیوں سے آگاہ تھے۔ چنانچہ ساؤتھ افریقہ سے ہندستان آئے اور اپنے "سیکولر اجتہاد" کے ذریعہ ہندستان کے عوام نیز علماء کو بتایا کہ ہمیں اب متشددانہ ہتھیار استعمال کرنے کی ضرورت نہیں۔ "حکومت خود اختیاری" کے نظریاتی ہتھیار کو ہم زیادہ موثر طور پر اپنے حق میں استعمال کرسکتے ہیں۔ چنانچہ علماء کی مقلدانہ رائے پر گاندھی کی مجتہدانہ رائے برتر ثابت ہوئی۔ اس کے بعد جو کچھ پیش آیا وہ اب تمام لوگوں کے لیے ایک معلوم تاریخ بن چکا ہے۔

اس پورے معاملہ پر غور کیجئے تو معلوم ہوگا کہ ہمارے تمام علماء سو سال سے بھی زیادہ عرصہ تک جہاد کے نام پر ایک ایسے خونیں عمل میں مشغول رہے جس کا کوئی بھی نتیجہ تباہی کے سوا کچھ اور نکلنے والا نہ تھا۔ اس خونیں جہاد کے دوران انہوں نے بر صغیر ہند کے مسلمانوں کو ناقابل بیان تباہی سے دو چار کیا۔ یہ صرف مہاتما گاندھی تھے جنھوں نے ان کو اس تباہ کن غار سے باہر نکالا۔

اس مہلک تجربہ کا سبب کیا تھا۔ اس کا سبب صرف ایک تھا۔ اور وہ ہے ہمارے علماء کرام کا اپنے لیے اجتہاد کو شجر ممنوعہ سمجھ لینا۔ تنقید و تحقیق اور بحث واختلاف کو ممنوع قرار دے کر تقلید کے خول میں اپنے آپ کو بند کرلینا۔

شاہ عبدالعزیز صاحب اپنے مقلدانہ فکر کی بنا پر صرف دو حالتوں کو جانتے تھے ـــــ دارالاسلام، دارالحرب۔ ہندستان جب ان کو دارالاسلام نظر نہیں آیا تو نھوں نے سمجھ لیا کہ اب یہ دارالحرب ہے، اور اسی کے مطابق فتوی دے دیا۔ اگر وہ جتہدانہ نگاہ رکھتے تو وہ وسیع تر دائرہ کے اعتبار سے معاملہ کی تحقیق کرتے اور پھر وہ ملان کرتے کہ قرآن کے الفاظ میں، ہندستان اب دارالاعداد بن چکا ہے (الانفال ۶۰) ں ہمارا روایتی دفاع اب بالکل غیر موثر ہوچکا ہے۔ تم لوگ مغربی زبانوں کو پڑھو۔ سفر کے یورپ جاؤ اور معلوم کرو کہ ان قوموں کی ترقی کا راز کیا ہے۔ زمانہ کی تبدیلیوں

کو گہرائی کے ساتھ سمجھو اور پھر اس کے مطابق اپنے عمل کی منصوبہ بندی کرو۔

حقیقت یہ ہے کہ اجتہاد زندگی ہے اور تقلید صرف موت۔ مگر تقلید کے خول سے نکلنا اور اجتہاد کے فوائد کو حاصل کرنا صرف آزادانہ اظہار رائے کے ماحول میں ممکن ہے۔ اور آزادانہ اظہار رائے کا ہم نے صدیوں سے اپنے درمیان خاتمہ کر رکھا ہے۔

شناخت کا مسئلہ

عام طور پر کہا جاتا ہے کہ موجودہ زمانہ کے مسلمان تشخص کے بحران (Crisis of identity) کے مسئلہ سے دوچار ہیں۔ وہ اپنے تشخص کا شعور کھو بیٹھے ہیں۔ ایک عرب اسکالر کے الفاظ میں' موجودہ زمانہ کے مسلمان ابھی تک اس بنیادی سوال کا جواب دریافت نہ کرسکے کہ ہم کون ہیں (من نحن) میں سمجھتا ہوں کہ دور جدید کے مجتہد کے لیے یہ سب سے بڑا فکری چیلنج ہے۔ کیوں کہ اسی سوال کے صحیح جواب پر امت مسلمہ کی صحیح رخ بندی کا انحصار ہے۔

اگر آپ خالی الذہن ہوکر قرآن وحدیث کو پڑھیں تو آپ نہایت آسانی سے اس سوال کا جواب پالیں گے۔ قرآن سے غیر مشتبہ طور پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ مسلمان کی حیثیت یہ ہے کہ وہ دنیا کی قوموں کے سامنے خدا کے دین کے گواہ **(شهداء علی الناس)** ہیں۔ ٹھیک یہی بات حدیث میں بھی موجود ہے۔ صحیح البخاری کی روایات میں ہمیں **المومنون شهداء الله فی الارض** (۵/۲۹) اور **انتم شهداء الله فی الارض** (۳/۲۷۰) کے الفاظ ملتے ہیں۔

واضح نصوص کے مطابق' مسلمان کا تشخص یا اس کی حیثیت دنیا میں یہ ہے کہ خدا کے رسول ﷺ کے ذریعہ اس کو جو دین رحمت ملا ہے' اس کو ہر دور میں وہ تمام انسانوں تک پہنچاتا رہے' وہ گواہ یا نذیر عریان کے درجہ میں اس کو پیش کرنے والا بن جائے۔

مسلم شناخت کے بارے میں اتنی واضح بات آج کی مسلم نسلوں کے اوپر مخفی

کیوں ہو گئی۔ اس کا سرا ہزار سال پیچھے تک جاتا ہے۔ اصل یہ ہے کہ بنوامیہ اور بنو عباس کے زمانہ میں، اور اس کے بعد سلطنت عثمانی کے زمانہ تک مسلمانوں کی قومی حالت اس سے بالکل مختلف تھی جو آج ساری دنیا میں نظر آتی ہے۔ اس وقت مسلمان زمین کے اوپر واحد سپر پاور کی حیثیت حاصل کیے ہوئے تھے۔ شاعر کے الفاظ میں :

ہمیں چھائے ہوئے تھے شرق سے تا غرب دنیا میں
نہ تھا پلہ کسی ملت کا دنیا میں گراں ہم سے

اس ماحول میں مسلمانوں کے اندر اپنی جو شناخت ابھری وہ غلبہ واقتدار کی شناخت تھی۔ انہوں نے کہا کہ مسلمان کی حیثیت یہ ہے کہ وہ خدا کی زمین پر خدا کا خلیفہ ہے (**نحن خلفاء اللّٰہ فی الارض**) قرآن میں خلیفہ کا لفظ پہلے سے موجود تھا۔ اس میں اللہ کے لفظ کا اضافہ کرکے انہوں نے اپنی شناخت کا تعین حاصل کرلیا۔

خلیفہ کے لفظی معنی ہیں جانشیں یا بعد کو آنے والا۔ قرآن میں یہ لفظ بنی نوع انسان کے لیے استعمال کیا گیا ہے۔ سورج، چاند، پہاڑ اور سمندر کروڑوں سال سے وہی کے وہی ہیں۔ اس کے برعکس انسان سو سال میں یا اس سے کم مدت میں مرجاتا ہے اور اس کی جگہ دوسرا انسان آتا ہے۔ گویا انسان ایک ایسی مخلوق ہے جس میں ایک کے بعد ایک کی آمد کا نظام قائم ہے۔ اس طرح باری باری لوگ آکر زمین پر بستے ہیں اور اپنی آزمائش کی مدت پوری کرکے چلے جاتے ہیں تاکہ ان کی جگہ دوسرے لوگ آئیں اور خدا کی اسکیم کے مطابق اپنا امتحان دیں۔ یہی بات قرآن میں ان لفظوں میں کہی گئی ہے : پھر ہم نے ان کے بعد تم کو ملک میں خلیفہ بنایا تاکہ ہم دیکھیں کہ تم کیسا عمل کرتے ہو (یونس ۱۴)۔

اس سادہ امتحانی تصور کو سیاسی تصور کا مفہوم دے کر یہ کہا گیا کہ خلیفہ سے مراد **خلیفۃ اللّٰہ** ہے۔ خدا نے کائنات میں اپنے تکوینی قوانین براہ راست نافذ کر رکھے

ہیں۔ اور شرعی قوانین کے نفاذ کے لیے اس نے اہل اسلام کو اپنا خلیفہ مقرر کیا ہے تا کہ وہ ان قوانین کو بزور تمام انسانوں پر نافذ کریں۔

خلافت کا یہ سیاسی مفہوم تمام تر خود ساختہ تھا، مگر غلبہ واقتدار کے زمانہ میں لوگوں کو وہ بہت زیادہ مطابق واقعہ نظر آیا۔ چنانچہ وہ بیشتر مسلمانوں میں پھیل گیا۔ اگرچہ محقق علماء نے اس کی سخت مخالفت کی۔ مثال کے طور پر علامہ ابن تیمیہ نے کہا کہ جو شخص کسی کو خدا کا خلیفہ قرار دے اس نے خدا کے ساتھ شرک کیا **(فمن جعل له خليفه فهو مشرک به)** **ابن تیمیہ، الفتاوی الکبریٰ** ۲/ ۵۵۳۔

انیسویں صدی میں جب مغربی قومیں نئی طاقت سے مسلح ہوکر ابھریں اور انہوں نے ہر جگہ مسلمانوں کو مغلوب کرلیا تو تمام دنیا کے مسلم دانشور **نحن خلفاء الله فی الارض** (ہم زمین پر خدا کے خلیفہ ہیں) کے اسی تصور میں سرشار تھے۔ وہ اپنی صرف ایک ہی شناخت جانتے تھے، اور وہ یہ کہ وہ زمین پر امام اور قائد کی حیثیت سے پیدا کیے گئے ہیں ـــــ یہ صورت حال آج تک پوری طرح باقی ہے۔ ایک شاعر کے الفاظ میں، اس فکر کا خلاصہ یہ ہے :

جس طرح احمد مختار ہیں نبیوں میں امام
ان کی امت بھی ہے دنیا میں امام اقوام

اس ذہن کی بنا پر مسلم علماء اور دانشوروں کو کرنے کا ایک ہی کام نظر آیا۔ یہ کہ وہ اپنی کھوئی ہوئی حاکمانہ حیثیت کو دوبارہ حاصل کریں۔ پچھلے تقریبا دو سو سال سے کسی نہ کسی صورت میں یہ جدوجہد جاری ہے۔ مگر ان گنت قربانیوں کے باوجود اس میدان میں مسلمان اب تک کچھ بھی حاصل نہ کرسکے۔

مسلم علماء اور دانشور اپنے آپ کو "**خلفاء الله فی الارض**" کی حیثیت سے دوبارہ قائم کرنا چاہتے تھے۔ جب وہ اپنی اس کوشش میں کامیاب نہیں ہوئے تو اب وہ

مایوسی اور جھنجلاہٹ کی نفسیات میں مبتلا ہیں۔ وہ ساری دنیا میں اپنے آپ کو بے جگہ محسوس کر رہے ہیں۔ یہی وہ حالت ہے جس کو تشخص کے بحران کے لفاظ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اگرچہ یہ بحران فرضی ہے، اور وہ ذہنی تخیل اور خارجی صورت حال کے درمیان عدم مطابقت کی پیدا وار ہے۔

اس صورت حال نے مسلمانوں کو ایک عجیب وغریب قسم کی فکری دلدل میں پھنسا دیا ہے۔ چونکہ ایک ہی ملی نشانہ سے واقف ہیں، اور وہ غلبہ وقیادت کا نشانہ ہے۔ اس لیے اب ان کو وہی آوازیں اپیل کرتی ہیں جس میں ان کی اس مخصوص نفسیات کی غذا موجود ہو۔ جو رہنما بڑے بڑے الفاظ بولیں، جوہائی پر وفائل میں کلام کریں، جو عظمت کے سبز باغ دکھائیں، وہی مسلمانوں کے اندر قبولیت حاصل کرتے ہیں۔ لوپروفائل میں کلام کرنے والے رہنما موجودہ مسلمانوں کے درمیان قبولیت کا مقام حاصل نہیں کرپاتے۔ جذباتی سیاست مسلمانوں میں خوب مقبول ہوتی ہے اور حقیقت پسندانہ سیاست ان کے درمیان غیر مقبول ہوکر رہ جاتی ہے۔

اس صورت حال نے مسلمانوں کی قیادت کے معاملہ کو گویا فرضی امیدوں کی تجارت (false-hopes business) بنادیا ہے۔ تقریباً دو سو سال سے یہ صورت حال جاری ہے کہ ایک کے بعد ایک کوئی شخص اٹھتا ہے۔ وہ جذباتی تقریروں کے ذریعہ مسلمانوں کو ایک بڑے نشانہ کی طرف دوڑا دیتا ہے۔ مگر چونکہ یہ نشانہ غیر حقیقی ہوتا ہے، اس کا کوئی نتیجہ نہیں نکلتا۔ مسلمانوں کا ہر اقدام ایک نئی تباہی پر ختم ہوکر رہ جاتا ہے۔

اس فکری بحران یا ذہنی دلدل سے مسلمانوں کو صرف جرأت مندانہ اجتہاد ہی ٹال سکتا ہے۔ آج پہلی ضرورت ہے کہ مسلم علماء اور مسلم دانشور دور اقتدار میں نے والی شناخت **"انتم خلفاء اللہ فی الارض"** کے خول سے نکلیں اور براہ راست آن وسنت میں دی ہوئی ابدی شناخت **"انتم شہداء اللہ فی الارض"** پر قوم کو ارہ کھڑا کریں۔ اس طرح تشخیص کا بحران اپنے آپ ختم ہوجائے گا۔ مسلمان ہن

نحن (ہم کون ہیں) کا ایک ایسا جواب پالیں گے جو ہر حال میں کافی وشافی رہتا ہے۔ اس کے بعد وہ بلا تاخیر جان لیں گے کہ ان کی حیثیت کیا ہے۔ انہیں اہل عالم کے سامنے کون سا کردار ادا کرنا ہے۔ یہ دریافت مسلمانوں کے لیے زندگی کے تمام راستے کھول دے گی۔ کوئی بھی دروازہ ایسا نہیں ہوگا جو اس کے بعد انہیں اپنے اوپر بند نظر آئے۔

محقق علماء کا اختلاف

علماء کی اکثریت کا دعوی اگرچہ یہی ہے کہ چوتھی صدی ہجری کے بعد اجتہاد مطلق کا دروازہ بند ہوچکا ہے، اب صرف اجتہاد مقید کا دروازہ کھلا ہوا ہے۔ مگر محقق علماء کی ایک تعداد اس نقطہ نظر کو نہیں مانتی۔ اس نے اس کو بے بنیاد قرار دے کر اسے رد کردیا ہے۔

میں سمجھتا ہوں کہ یہ اس مشہور حدیث کے مطابق ہے جس میں آپ نے فرمایا کہ اللہ میری امت کو کبھی ضلالت پر جمع نہیں کرے گا (**ان اللہ لا یجمع امتی علی ضلالہ) الترمذی، کتاب الفتن، بحوالہ جامع الاصول فی احادیث الرسول** ۹/ ۱۹۶۔

یہ رائے کہ اب چار مروجہ فقہی اسکول کے باہر جاکر اجتہاد نہیں کیا جاسکتا، یقینی طور پر خدا کے دین میں ایک انحراف ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے فرمایا کہ تم میں سے کسی شخص سے جب سوال کیا جائے تو اس کو چاہیے کہ وہ کتاب اللہ میں دیکھے۔ اگر وہ اس میں نہ پائے تو سنت رسول میں دیکھے۔ اگر وہ اس میں بھی نہ پائے تو جس پر مسلمان مجتمع ہوئے اس میں دیکھے۔ اور اگر اس میں بھی نہ پائے تو اس کو چاہیے کہ خود اجتہاد کرے (**اذا سئل احدکم فلینظر فی کتاب اللہ فان لم یجد ففی سنۃ رسول اللہ فان لم یجدہ فیہا فلینظر فیما اجتمع علیہ المسلمون، والا فلیجتہد) جامع الاصول** ۹/ ۱۹۶۔

مذکورہ حدیث رسول کے مطابق ضروری تھا کہ سارے ہی علماء انحراف میں مبتلا نہ ہوجائیں۔ کچھ علماء پھر بھی موجود رہیں جو اس معاملہ میں امر حق کا اعلان کریں۔ چنانچہ ہر دور میں ایسے محقق علماء اٹھتے رہے ہیں جنھوں نے دین میں اس فکری انحراف کی تردید کی

ہے۔ یہاں ہم چند رائیں نقل کرتے ہیں :

علامہ بحرالعلوم عبدالعلی حنفی نے لکھا ہے کہ ــــــ کچھ لوگوں کا قول ہے کہ جتہاد مطلق ائمہ اربعہ کے ساتھ ختم ہوگیا۔ یہاں تک کہ ان کا دعوی ہے کہ اب امت ، ان چاروں میں سے کسی امام کی تقلید واجب ہے۔ مگر یہ سب محض بے عقلی کی تیں ہیں جس پر وہ کوئی دلیل نہیں دے سکے ہیں۔ ان کی اس بات کا کوئی اعتبار یں کیا جائے گا۔ ایسے لوگوں پر وہ حدیث صادق آتی ہے جس میں آپ نے فرمایا کہ انہوں نے علم کے بغیر فتوی دیا اور پھر خود بھی گمراہ ہوئے اور دوسروں کو بھی گمراہ کیا :

اماالاجتهاد المطلق فقالوا انه اختتم بالائمة الاربعة حتى اوجبوا تقليد واحد ن هولاء على الامة وهذا كله هوس من هوساتهم لم ياتوا بدليل ولايعبا كلامهم وانما هم من الذين حكم الحديث' انهم افتوا بغير علم فضلوا واضلوا

فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت' مطبع نول کشور لکھنؤ' جلد ثانی' صفحہ ۴۲۴)

شیخ محمد مصطفٰی المراغی (۱۸۸۱-۱۹۴۵) کا شمار جدید مصر کے اکابر علماء میں ہوتا ہے۔ انہوں نے ازہر شریف اور اس سے ملحق دینی اداروں کے تعلیمی وتربیتی نظام کو عصر حاضر کے تقاضوں کے مطابق بنانے میں قابل قدر اصلاحی وتجدیدی خدمات نجام دی ہیں۔ وہ اجتہاد کے پرزور حامی تھے۔ یہاں تک کہ جو لوگ اجتہاد کو ناممکن بتاتے ہیں ان کے خیال کی تردید کرتے ہوئے انہوں نے اپنی کتاب **بحوث فی لتشريع الاسلامی (صفحه ۱۱- ۱۰)** میں لکھا ہے کہ مصر کے موجودہ دینی اداروں یں ایسے علماء موجود ہیں جن کے اندر اجتہاد کی شرائط پوری طرح پائی جاتی ہیں اور اس لیے ان کے اوپر تقلید حرام ہے (**وانی مع احترامی لرای القائلين باستحاله الاجتهاد واخالفهم فى رايهم واقول ان فى علماء المعاهد الدينيه ى مصر من توافرت فيهم شروط الاجتهاد ويحرم عليهم التقليد)**۔

مشہور یمنی عالم محمد بن علی الشوکانی (۱۷۶۰-۱۸۳۴) ان لوگوں میں سے ہیں جو

اجتہاد کو علماء امت پر فرض قرار دیتے ہیں۔ انہوں نے اپنی کتاب (**القول المفید فی الاجتهاد والتقلید**)میں لکھا ہے :

"**لا یخفی علی من له ادنی فهم ان الاجتهاد قد یسر الله للمتاخرین۔ تیسیرًا لم یکن للسابقین۔ لان التفاسیرللکتاب العزیز قد دونت وصارت من الکثرة الی حد لا یمکن حصره، والسنة المطهرة قد دونت وتکلم علماء الامة علی التفسیر والتصحیح والترجیح والتجریح بما هو زیادة علی ما یحتاج الیه المجتهد۔ فالاجتهاد علی المتاخرین ایسر واسهل من الجتهاد علی المتقدمین ولا یخالف فی هذا من له فهم صحیح وعقل سوی۔**"

یعنی جو شخص بھی ادنی فہم وادراک رکھتا ہے اس سے یہ بات مخفی نہیں کہ اللہ تعالٰی نے بعد کے لوگوں کے لیے اجتہاد اتنا آسان کردیا ہے جتنا کہ وہ پہلے لوگوں کے لیے آسان نہ تھا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قرآن کی تفسیریں لکھی جاچکی ہیں۔ جن کی تعداد اتنی زیادہ ہے کہ ان کا شمار کرنا ممکن نہیں۔ اور حدیث کی بھی تدوین ہوچکی ہے۔ امت کے علماء نے اس سلسلہ میں تفسیروتصحیح اور ترجیح وتجریح کے اعتبار سے جو کچھ کہا اور لکھا ہے وہ اس سے کہیں زیادہ ہے جس کی ایک مجتہد کو ضرورت ہوتی ہے۔ پس اجتہاد پچھلے لوگوں کی بہ نسبت بعد کے لوگوں کے لیے زیادہ سہل اور آسان تر ہے۔ جس شخص کے پاس بھی فہم صحیح اور عقل سلیم ہے وہ اس میں اختلاف نہیں کرسکتا۔

سلطان العلماء عبدالعزیز ابن عبدالسلام (۱۲۶۲–۱۱۸۱) نے اس موضوع پر کلام کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اجتہاد کا درجہ حاصل کرنا ممکن ہے جو کہ فتوی اور قضاء کے لیے ایک بنیادی شرط ہے۔ اور یہ اس زمانے تک باقی رہے گا جس کے بارے میں رسول اللہ ﷺ نے خبردی ہے کہ اس وقت علم اٹھالیا جائے گا۔ مگر ہم ابھی اس زمانے تک نہیں پہنچے ہیں، ورنہ یہ ماننا پڑے گا کہ امت غلطی پر مجتمع ہوچکی ہے، جو سراسرباطل ہے (**ان رتبة الاجتهاد مقدور علی تحصیلها، وهی شرط فی الفتوی**

والقضاء' وهى موجودة الى الزمان الذى اخبر عنه عليه الصلاة والسلام بانقطاع العلم- ولم نصل اليه الان' والا كانت الامة مجتمعة على الخطا- وذالك باطل) شرح مختصر ابن الحاجب' باب القضا-

اس پر تبصرہ کرتے ہوئے علامہ سیوطی فرماتے ہیں کہ دیکھئے ابن عبدالسلام نے کتنی صراحت کے ساتھ کہا ہے کہ اجتہاد ناممکن نہیں' اور یہ کہ وہ ان کے زمانے تک باقی رہا ہے' اور یہ کہ اجتہاد کے فقدان سے یہ لازم آتا ہے کہ ساری امت ناحق پر اکٹھا ہوجائے اور یہ محال ہے **(فانظر كيف صرح بان رتبة الاجتهاد غير متعذرة' وانها باقية الى زمانه' وبانه يلزم من فقدها اجتماع الامة على الباطل وهو محال) الرد على من اخلد الى الارض' صفحه ۲۴-**

مولانا اشرف علی تھانوی (۱۹۴۳-۱۸۶۳) نے اس مسئلہ پر اظہار خیال کرتے ہوئے فرمایا ہے: **اگرچہ** اس امر پر اجماع نقل کیا گیا ہے کہ مذہب خامس مستحدث کرنا جائز نہیں- یعنی جو مسئلہ چاروں مذہبوں کے خلاف ہو اس پر عمل جائز نہیں کہ حق دائر و منحصر اسی چار میں ہے- مگر اس پر بھی کوئی دلیل نہیں- کیوں کہ اہل ظاہر ہر زمانہ میں رہے ہیں- اور یہ بھی نہیں کہ سب اہل ھوی ہوں- وہ اس اتفاق سے علیحدہ رہے- دوسرے اگر اجماع ثابت بھی ہوجائے تو تقلید شخصی پر کبھی اجماع نہیں ہوا (تذکرۃ الرشید' جلد اول' صفحہ ۱۳۱-

قدیم وجدید کا فرق

ایک مسلم اسکالر نے لکھا ہے کہ آرتھوڈاکسی کے فریم ورک میں رہ کر ہی اجتہاد کیا جانا چاہیے- یہ بات بجائے خود غلط نہیں- مگر سوال یہ ہے کہ آرتھوڈاکسی سے کیا مراد ہے- کیا اس سے مراد وہ چار فقہی اسکول ہیں جو چوتھی صدی ہجری میں رائج ہوئے یا قرآن وسنت- میں سمجھتا ہوں کہ اس دعوی کے حق میں کوئی حقیقی دلیل موجود نہیں ہے آرتھوڈاکسی کے فریم ورک سے مراد ائمہ اربعہ کا فریم ورک ہے- ایسا دعوی نہ خود ائمہ

ربعہ نے کیا۔ اور نہ قرآن وحدیث میں اس کا کوئی ثبوت پایا جاتا ہے۔ اس لیے
ار تھوڑا کسی کے فریم ورک سے لازمی طور پر قرآن وسنت کا فریم ورک مراد لینا ہوگا۔

اس وضاحت کی روشنی میں دونوں قسم کے اجتہاد کو سمجھا جاسکتا ہے۔ اجتہاد مطلق یں براہ راست قرآن وسنت پر غور کرکے حکم معلوم کیا جاتا ہے' جب کہ اجتہاد مقید میں آدمی پابند ہوتا ہے کہ وہ مدون فقہ کے دائرہ میں رہتے ہوئے اپنی رائے قائم کرے۔ موجودہ زمانہ میں اسلامی تفکیر کے معطل ہونے کا اصل سبب یہی تقسیم ہے۔ موجودہ زمانہ کا عالم شعوری یا غیر شعوری طور پر مدون فقہ کے ڈھانچہ سے باہر جاکر سوچ نہیں پاتا' اس لیے وہ موجودہ زمانہ کے فکری مسائل میں گہری رہنمائی دینے سے بھی قاصر رہتا ہے۔

جیسا کہ معلوم ہے' فقہاء اربعہ کا زمانہ دور جدید سے بہت پہلے کا زمانہ ہے۔ اس لیے یہ بالکل فطری بات ہے کہ ان کی مدون کی ہوئی فقہ اپنے بعد کے زمانہ کا احاطہ کرنے والی نہ ہو۔ بعد کے زمانہ کے لیے رہنمائی کتاب وسنت سے ملے گی جو کہ ابدی ہے' نہ کہ مدون فقہ سے جو یقینی طور پر وقتی اور زمانی ہے۔

اس معاملہ کو مثال سے سمجھئے۔ موجودہ فقہ خلافت عباسی کے زمانہ میں بنی۔ اس وقت مسلمانوں کو زمین پر کلی اقتدار حاصل تھا۔ چنانچہ یہ مدون فقہ تو بتاتی ہے کہ مسلمان جب حکمراں حیثیت میں ہوں تو ان کے لیے شرعی احکام کیا ہیں۔ اس میں ایسے ابواب کثرت سے پائے جاتے ہیں۔ لیکن اگر آپ یہ جاننا چاہیں کہ مسلمان جب اپنے آپ کو غیر حکمراں حیثیت میں پائیں' اس وقت ان کے لیے شرعی حکم کیا ہے۔ تو اس کا واضح جواب آپ کو موجودہ مدون فقہ میں نہیں ملے گا۔

اسی طرح موجودہ فقہ جس وقت مدون کی گئی اس وقت شخصی حاکمیت کا زمانہ تھا۔ موجودہ قسم کی عوامی جمہوریت اس وقت قائم نہیں ہوئی تھی' اس لیے اس فقہ میں خلیفہ اور سلطان سے متعلق احکام تو بہت ملیں گے۔ لیکن اگر آپ یہ جاننا چاہیں کہ مسلمان کسی ملک میں تنہا حاکم نہ ہوں' البتہ وہ جمہوری نظام کے تحت دوسری قوموں کے ساتھ شریک

حکومت ہوں، ایسی حالت میں ان کے لیے شرعی احکام کیا ہیں، تو اس کی بابت بھی موجودہ مدون فقہ میں آپ کوئی رہنمائی نہیں پائیں گے۔

یہ کمی صرف مدون فقہ کے اندر ہے۔ اگر آپ اس فقہ سے گذر کر قرآن و سنت تک پہنچ جائیں تو آپ پائیں گے کہ قرآن و سنت میں ہر صورت حال کے لیے کامل رہنمائی موجود ہے۔

اب آپ دیکھیں گے کہ قرآن **اتقواالله ما استطعتم** کا اصول بتا رہا ہے۔ یعنی جتنا وسع اتنی ہی تکلیف (ذمہ داری) چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی چار بڑے دوروں میں تقسیم تھی۔ مکی زندگی کے دو دور، اور مدنی زندگی کے دو دور۔ مکی زندگی کے ابتدائی چند سال خفیہ تبلیغ اور تنہا نماز پڑھنے کے سال ہیں۔ اس کے بعد مکی زندگی کا نصف آخر ہے جس میں علی الاعلان تبلیغ اور کھلم کھلا عبادت کا حکم دے دیا گیا۔

یہی معاملہ ہجرت کے بعد مدنی دور کا ہے۔ مدنی دور کے ابتدائی چند سال وہ ہیں جب کہ ایک صحیفہ یا چارٹر کے ذریعہ مسلمان اور یہود یا مسلم اور غیر مسلم کو ملا کر ایک مشترک نظام بنایا گیا (**لليهود دينهم و للمسلمين دينهم**) مگر مدنی دور کے نصف آخر میں حالات بدل گئے تو مدینہ میں وحدانی طرز کا نظام قائم کردیا گیا۔

اس مثال کی روشنی میں غور کیجئے تو معلوم ہوگا کہ ہماری مدون فقہ صرف ایک صورت میں ہم کو رہنمائی دے رہی تھی، اس صورت میں جب کہ ہم زمین پر حاکم کی حیثیت میں ہوں۔ مگر براہ راست قرآن و سنت کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوا کہ ہر صورت حال کے لیے ہمارے پاس رہنمائی موجود ہے۔ مکہ کے نصف اول جیسے حالات ہوں تب بھی ہمارے لیے نمونہ ہے، اور مکہ کے نصف آخر جیسے حالات ہوں تب بھی۔ اسی طرح ہم مدینہ کے نصف اول جیسے حالات میں ہوں تب بھی ہمارے پاس رہنمائی موجود ہے اور اگر ہم مدینہ کے نصف آخر جیسے حالات میں ہوں تب بھی۔

اجتہاد مقید کی صورت میں ہم گویا ایک بند گلی میں پھنس کر رہ جاتے ہیں۔ مگر اجتہاد

مطلق ہمارے لیے زندگی کے تمام دروازے کھول دیتا ہے' اس کے بعد کوئی دروازہ ہمارے لیے بند نہیں رہتا۔

صلاحیتوں کا فقدان نہیں

میں سمجھتا ہوں کہ اجتہاد مطلق کو "مجتہد مطلق" کی پیدائش کے ساتھ جوڑنا بجائے خود ایک غیر معقول بات ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس معاملہ کا تعلق تمام تر ذہنیت سے ہے نہ کسی مفروضہ مجتہد مطلق کی پیدائش سے۔ یعنی ملت کے اوپر اگر ذہنی جمود کی حالت طاری نہ ہو' بلکہ اس کے اندر آزادانہ فکر کی فضا موجود ہو تو اجتہاد مطلق کا عمل بھی لازمی طور پر جاری رہے گا۔ مجتہد مطلق تو ہمیشہ ہی پیدا ہوتے ہیں۔ البتہ آزادی فکر کی فضا نہ ہونے کی وجہ سے ان کو وہ سازگار ماحول نہیں ملتا جس میں وہ اپنے حصہ کا عمل انجام دے سکیں۔

عالی دماغ انسانوں کی پیدائش کبھی بند نہیں ہوتی۔ وہ ہمیشہ جاری رہتی ہے۔ چنانچہ خود نظام فطرت کے تحت اسلام کی بعد کی تاریخ میں بار بار اعلیٰ صلاحیت کے اہل علم پیدا ہوتے رہے ہیں۔ مثال کے طور پر الغزالیؒ (۱۱۱۱-۱۰۵۸) ابن تیمیہؒ (۱۳۲۸) الشاطبیؒ (م ۱۳۸۸) جلال الدین سیوطیؒ (۱۵۰۵-۱۴۴۵) شاہ ولی اللہؒ (۱۷۶۲-۱۷۰۳) انور شاہ کشمیریؒ (۱۹۳۴-۱۸۷۵) وغیرہ۔

یہ کہنا امت محمدی کی تصغیر ہے کہ ائمہ اربعہ کے بعد اس صلاحیت کے لوگ امت میں پیدا نہیں ہوئے۔ حقیقت یہ ہے کہ چوتھی صدی ہجری کے بعد بھی ایسے لوگ امت میں پیدا ہوتے رہے جو اپنے وسیع علمی مطالعہ' اپنی اعلیٰ ذہنی استعداد اور اپنی بے داغ اسلامیت کے ساتھ اس قابل تھے کہ وہ مجتہد مطلق کا کردار ادا کر سکیں۔

پھر کیا وجہ ہے کہ صحابہ اور تابعین اور تبع تابعین کے دور میں بہت سے ایسے لوگ ابھرے جو مجتہدانہ زبان میں کلام کرتے تھے۔ مثلاً اُم المومنین عائشہ

صدیقہ، عبداللہ بن عمر، ابراہیم نخعی، سفیان ثوری، امام شعبی اور دور اول کے علماء فقہ، وغیرہ۔ مگر چوتھی صدی ہجری کے بعد اٹھنے والے علماء، اپنی تمام اعلیٰ صلاحیتوں کے باوجود، مجتہدانہ انداز میں بولنے کی جرأت نہ کرسکے۔

اس کی وجہ شخصی استعداد کا فرق نہیں ہے بلکہ دور کا فرق ہے۔ صحابہ اور تابعین اور تبع تابعین کے دور میں مکمل آزادی رائے تھی۔ لوگ کھلے طور پر ایک دوسرے سے اختلاف کرتے تھے۔ انسانوں کو اکابر اور اصاغر میں تقسیم نہیں کیا گیا تھا۔ لوگ قائل کو نہیں دیکھتے تھے بلکہ قول کو دیکھتے تھے۔ ہر صاحب دلیل کو حق تھا کہ وہ اپنی بات کو دلیل کے ساتھ بیان کرے۔ اس ماحول نے اجتہاد کا عمل جاری کر رکھا تھا۔ بعد کو جب یہ ماحول ختم ہوگیا تو اجتہاد کا عمل بھی باقی نہ رہا۔

پہلے اگر حق پرستی کی فضا تھی تو اب اکابر پرستی کی فضا پیدا ہوگئی۔ اب لوگ ایسی بات کہنے سے ڈرنے لگے جو ماضی کے بڑوں کی رائے سے مطابقت نہ رکھتی ہو۔ اس فضا میں قدرتی طور پر اجتہاد مطلق (آزادانہ اظہار رائے) ختم ہوگیا۔ اب وہی بات کہی جانے لگی جو کسی نہ کسی طرح مسلمہ اکابر کے اقوال سے مطابق رکھتی ہو۔ یہی وہ ماحول ہے (نہ کہ کوئی شرعی حکم یا پیدائشی نقص) جس نے بعد کو اجتہاد مطلق کا دروازہ بند کردیا اور صرف اجتہاد مقید کا دروازہ لوگوں کے لیے کھلا رکھا۔

میرے علم کے مطابق، بعد کی اسلامی تاریخ میں صرف ایک شخص ہے جس نے مجتہد مطلق کی زبان میں بولنے کی ہمت کی، اور وہ ابن خلدون (۱۴۰۶-۱۳۳۲) ہے۔ مگر ابن خلدون بھی یہ کام صرف جزئی طور پر کرسکا۔ اس نے عمرانیات اور فلسفہ تاریخ میں بلاشبہ مجتہدانہ کلام کیا۔ مگر خالص دینی معاملات میں اس نے بھی غیر مقید اجتہاد کرنے کی بہت کم جرأت کی۔

دور جدید کا آغاز

جدید مسائل کا آغاز خاص طور پر اٹھارویں صدی عیسوی سے ہوتا ہے۔ یہ

وہی زمانہ ہے جس میں شاہ ولی اللہ دہلوی (۱۷۶۲-۱۷۰۳) ظاہر ہوئے۔ شاہ والی اللہ کو غالباً خواب میں اس کا اشارہ بھی دیا گیا کہ وہ ایک نئے دور کے سرے پر پیدا ہوئے ہیں۔ چنانچہ وہ اپنی کتاب 'فیوض الحرمین' میں لکھتے ہیں کہ میں نے خواب میں اپنے آپ کو دیکھا کہ میں قائم الزمان ہوں (**وایتنی فی المنام قائم الزمان**) مگر شاہ ولی اللہ اپنے آپ کو رواجی سانچہ سے باہر نہ نکال سکے، اس لیے وہ دور جدید کے اعتبار سے افکار اسلامی کی تبئین بھی نہ کرسکے۔

اس میں دو رائے نہیں ہو سکتی کہ نئے مسائل کا جواب فراہم کرنے کا کام صرف اجتہاد کے ذریعہ ہی ممکن تھا۔ مگر شاہ ولی اللہ نے ایک طرف اپنے قائم الزماں ہونے کا اعلان کیا، دوسری طرف اپنے اوپر اجتہاد کا دروازہ بند کرلیا، حالانکہ قائم الزمان کی ذمہ داری کو ادا کرنے کے لیے اجتہاد کا عمل لازمی طور پر ضروری تھا۔

شاہ ولی اللہ صاحب نے '**عقدالجید فی احکام الاجتہاد والتقلید**' اور بعض دوسری کتابوں میں اجتہاد کے مسئلہ پر کلام کیا ہے۔ اس معاملہ میں ان کی رائے کا خلاصہ یہ ہے کہ اجتہاد کی دو قسمیں ہیں۔ ایک اجتہاد مطلق، اور دوسرا اجتہاد مقید۔ وضاحت کی خاطر، اس کو ہم کلی اجتہاد اور جزئی اجتہاد بھی کہہ سکتے ہیں۔ شاہ صاحب کے نزدیک اب اجتہاد مطلق کا دروازہ بند ہو چکا ہے۔ کیوں کہ امام شافعی (۸۲۰-۷۶۷ء) کے بعد اب کوئی مجتہد مطلق پیدا ہونے والا نہیں۔

شاہ صاحب کے نزدیک اب قیامت تک کے لیے اجتہاد کی صرف دوسری قسم (اجتہاد مقید) کی گنجائش باقی ہے۔ جو شخص بھی اجتہاد کرنا چاہے گا اس کو لازمی طور پر ائمہ اربعہ کے مقرر کیے ہوئے طریقوں کی بنیاد پر استنباط کرنا ہوگا۔ وہ بلا قید اجتہاد نہیں کرسکتا۔ اگرچہ اجتہاد مطلق کا حق اب کسی کو نہیں، مگر اجتہاد مقید کا دروازہ کھلا ہوا ہے اور وہ ہمیشہ کھلا رہے گا۔

میں سمجھتا ہوں کہ یہ ایک غیر ضروری تقسیم ہے۔ اجتہاد کا انقطاع ہوگیا یا نہیں، یہ سوال اصلاً اجتہاد مطلق یا اجتہاد مستقل کے سلسلہ میں پیدا ہوتا ہے۔ کیوں کہ جہاں تک

اجتہاد مقید کا تعلق ہے' وہ تو ایک ناگزیر ضرورت ہے۔ وہ ہر حال میں جاری رہے گا' خواہ اس کا دروازہ بند کیا جائے یا نہ بند کیا جائے۔ حتیٰ کہ لفظی اعلان کے بغیر بھی وہ ہمیشہ خود اپنے زور پر جاری رہتا ہے۔

اس کی ایک مثال یہ ہے کہ قرآن میں حکم دیا گیا تھا کہ دشمنوں سے مقابلہ کے لیے قوت فراہم کرو (الانفال ۶۰) حدیث میں اس کی تشریح یہ آئی ہے کہ سن لو کہ قوت سے مراد تیر مارنا ہے' سن لو کہ قوت سے مراد تیر مارنا ہے (**الا ان القوۃ الرمی الا ان القوۃ الرمی**) موجودہ زمانہ میں بم اور گن کی ایجاد ہوئی تو ساری دنیا کے مسلمان جنگ کے مواقع پر بم اور گن کا استعمال کرنے لگے۔ حالاں کہ ایسا کبھی نہیں ہوا کہ علماء نے "اجتہاد مقید" کرکے یہ اعلان کیا ہو کہ قدیم زمانہ میں قوت کا مطلب تیر تھا' مگر آج قوت کا مطلب گن اور بم ہے۔ اس قسم کے کسی اعلان کے بغیر ساری دنیا کے مسلمانوں نے خود بخود اس معاملہ میں مجتہدانہ روش کو اختیار کرلیا۔

اس لیے اجتہاد کی بحث میں اصلاً قابل غور معاملہ اجتہاد مطلق یا اجتہاد کلی کا ہے۔ کیونکہ اجتہاد مقید تو خود حالات کے زور پر ہمیشہ جاری رہتا ہے۔ وہ ایک فطری ضرورت ہے' اور اس کا انقطاع سرے سے ممکن ہی نہیں۔

تاہم اجتہاد کی یہ درجہ بندی صرف یہ ثابت کرتی ہے کہ شاہ ولی اللہ دہلوی اجتہاد کی مستقل اہمیت سے واقف نہ ہوسکے۔ بظاہر وہ سمجھتے تھے کہ وہی پچھلا روایتی دور اب بھی چلا جارہا ہے جو امام شافعی (۸۲۰-۷۶۷ء) کے زمانہ میں تھا۔ حالاں کہ زمانہ یکسر بدل چکا تھا۔ اور اب نئے حالات کے نتیجہ میں اجتہاد مطلق کی ضرورت پیش آچکی تھی۔

اجتہاد کا مقصد یہ ہے کہ بدلے ہوئے حالات میں شریعت کا از سرنو انطباق (re-application) کیا جائے۔ پھر جب حالات وہ نہ رہیں جو فقہاء اربعہ کے زمانہ میں تھے تو اجتہاد مقید کس طرح کافی ہوسکتا ہے۔ اس کے بعد تو لازم ہوجاتا ہے کہ اسی طرح دوبارہ اجتہاد مطلق سے کام لیا جائے جس طرح فقہا اربعہ نے اجتہاد مطلق سے کام لیا تھا۔

تا کہ اسلام کو دوبارہ وقت کے حالات پر منطبق کرنا ممکن ہو سکے۔

بنو عباس کے دور میں فقہا اربعہ کو اجتہاد مطلق کا حق اسی لیے ملا تھا کہ اس وقت معاشرہ کے حالات بدل گئے تھے، جب کہ قرآن وحدیث کا ذخیرہ پوری طرح لوگوں کے پاس موجود تھا۔ اب انسانی حالات میں اس سے بھی زیادہ بڑی تبدیلی آچکی ہے جو بنو عباس کے زمانہ میں آئی تھی۔ پھر اگرچہ کمتر تبدیلی کی بنا پر قرآن وحدیث اور آراء صحابہ کے مقابلہ میں اجتہاد مطلق کیا جاسکتا تھا تو زیادہ بڑی تبدیلی کے بعد فقہاء کی آرا کے مقابلہ میں اجتہاد مطلق کیوں نہیں کیا جاسکتا۔

یہ کوئی بے جاجسارت نہیں، بلکہ زندگی کی ایک اٹل حقیقت ہے جس کا شعور خود ہمارے قدیم مجتہدین کو بھی تھا۔ مثلاً ابوداؤد کہتے ہیں کہ امام احمد ابن حنبل کو میں نے کہتے ہوئے سنا کہ تم میری تقلید نہ کرو، نہ ہی مالک اور ثوری اور اوزاعی کی تقلید کرو۔ بلکہ تم وہاں سے لو جہاں سے انہوں نے لیا ہے یعنی قرآن وسنت سے (**لا تقلدنی، ولا تقلد مالکا ولاالثوری، ولا الاوزاعی، وخذ من حیث اخذوا**) **اعلام الموقعین** ۲ ر ۴۰ - ۱۳۹ -

شاہ ولی اللہ کے مذکورہ موقف پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ بظاہر نہ وہ مقامی تبدیلیوں سے پوری طرح باخبر تھے اور نہ عالمی تبدیلیوں سے۔ حتی کہ ان کی کتابوں سے یہ بھی ثابت نہیں ہوتا کہ وہ ان علمی ترقیوں سے بخوبی طور پر واقف تھے جو ان کی پیدائش سے پہلے خود مسلم اسپین میں ہوچکی تھیں۔

مسلم اسپین کی ترقیاں اس بات کی علامت تھیں کہ اب دنیا ایک نئے دور میں داخل ہورہی ہے جب کہ "سیف" کے مقابلہ میں "علم" قوت کا نشان ہوگا۔ یہ ترقیاتی سفر پندرھویں صدی عیسوی میں مسلمانوں کے دائرہ سے نکل کر لاتینی یورپ کے دائرہ میں پہنچ گیا۔ مگر بظاہر شاہ ولی اللہ کے لیے یہ سب کچھ لامعلوم تھا۔

یورپ کے مختلف ملکوں (اٹلی، فرانس، انگلینڈ، وغیرہ) میں مذکورہ علمی ترقی اضافہ

کے ساتھ جاری رہی۔ یہاں تک کہ مختلف یورپی قوموں میں وہ باہمی رقابت پیش آئی جس کو نوآبادیاتی کش مکش (Colonial struggle) کہا جاتا ہے۔ آخر کار ان قوموں کے درمیان مشہور سات سالہ جنگ (Seven Years'War) پیش آئی۔ یہ جنگ ۱۷۵۶ سے لے کر ۱۷۶۳ تک جاری رہی۔ ۱۷۶۳ء میں معاہدہ پیرس ہوا جس نے اس نوآبادیاتی جنگ کا آخری فیصلہ برطانیہ کے حق میں کیا۔ برطانیہ نے شمالی امریکہ اور انڈیا پر فتح حاصل کرلی۔ اس کے بعد برطانیہ کو سمندر پار کی نوآبادیات میں غیر متنازعہ قائد کی حیثیت حاصل ہوگئی :

By the Treaty of Paris (February 10 1763) which settled the colonial aspects of the war, Britain won North America and India had become the undisputed leader in overseas colonization. (16 / 580)

پندرھویں صدری سے لے کر اٹھارویں صدی تک کے دور کو کھوج کا دور (age of exploration) کہا جاتا ہے۔ ان صدیوں میں تاجر، مشنری، سیاح، فن کار، بحری ماہرین اور سائنسی علماء مسلسل اپنی سرگرمیاں جاری کیے ہوئے تھے۔ اس کا نتیجہ یورپی قوموں کی وہ عالمی توسیع تھی جس کو نوآبادیاتی نظام کہا جاتا ہے۔ یہ سرگرمیاں اس حد تک موثر تھیں کہ انھوں نے سمندروں کو پار کرکے ۱۶۱۱ء میں مسولی پٹم پر قبضہ کرلیا۔ ۱۶۳۹ء میں مدراس اور ۱۶۶۱ء میں بمبئی ان کے قبضہ میں آگیا، وغیرہ ۔(4 / 880—887)

اس طرح شاہ ولی اللہ کی پیدائش سے بھی پہلے انڈیا کے تقریباً تمام سواحل پر یورپی قومیں قابض ہوچکی تھیں۔ مغل سلطنت سمٹ کر محدود بری دائرہ میں باقی رہ گئی تھی۔ برصغیر ہند کے وسیع تر دائرہ میں نوآبادیاتی طاقتوں کا پرچم لہرا رہا تھا۔ یہ سب کچھ جدید معلومات، جدید فنی ترقیوں اور جدید وسائل کے ذریعہ وجود میں آیا۔

مگر شاہ ولی اللہ دہلوی کی کسی بھی تحریر سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ ان تاریخی

تبدیلیوں سے باخبر تھے۔ شاہ صاحب کی مشہور ترین کتاب 'حجۃ اللہ البالغہ' پہلی بار صرف انیسویں صدی (۱۸۷۰) میں چھپ سکی۔ جب کہ یورپ میں پرنٹنگ پریس کا استعمال پندرھویں صدی عیسوی میں شروع ہوچکا تھا۔ یہ ایک علامتی فرق ہے جو بتاتا ہے کہ شاہ صاحب اور ان کے اصحاب کا فکر کس طرح عالمی فکر سے کئی سو سال پیچھے تھا۔

موجودہ صورت حال

خلافت عباسی کے دور میں جب بیرونی افکار وعلوم سے مسلمانوں کا مقابلہ پیش آیا تو انہوں نے بہت جلد ان کے مقابلہ میں اسلام کا موقف متعین کرلیا۔ مگر یہی بات موجودہ زمانہ میں حاصل نہ ہوسکی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بنو عباس کے زمانہ میں مسلمان فاتحانہ نفسیات کے حامل تھے۔ انہوں نے کھلے ذہن (**عقلیه الانفتاح**) سے افکار وعلوم کا جائزہ لیا۔

اس کے برعکس موجودہ زمانہ کی تبدیلیاں اس وقت پیش آئیں جب کہ مسلمان مغلوبانہ نفسیات میں مبتلا ہوچکے تھے۔ چنانچہ اب انہوں نے ہر چیز کو شبہ کی نظر سے دیکھا۔ جب بھی ان کا مقابلہ مغربی قوموں سے پیش آیا تو فوراً وہ ان کے لیے عزت نفس کا سوال بن گیا۔ یہی وہ نفسیاتی فرق ہے جس کا یہ نتیجہ ہوا کہ ماضی کی تبدیلیوں کو اپنی غذا بنانے والے لوگ جدید تبدیلیوں کو صرف اپنا حریف سمجھ کر اس سے دور ہوگئے۔

ایسی حالت میں یہ بالکل فطری بات تھی کہ ہمارے علماء اور دانشوروں کو جدید حقائق کی کوئی خبر نہ ہوسکے۔ سازش کا نظریہ یہ ذہن پیدا کرتا ہے کہ موجودہ صورت حال کا کوئی حقیقی سبب نہیں۔ وہ صرف مکروفریب کا ایک نتیجہ ہے۔ جب کہ علمی تحقیق کے لیے ضروری ہے کہ پیش آمدہ واقعہ کو آپ حقیقی تاریخی اسباب کے تحت پیش آنے والا واقعہ سمجھیں۔ سازش کے اس غیر واقعی نظریہ نے دور جدید کے

مسلمانوں سے یہ جذبہ چھین لیا کہ وہ غیر جانب دارانہ انداز میں دوسری قوموں کا مطالعہ کریں۔ اور ان کی قوت اور ترقی کے اسباب کو جاننے کی کوشش کریں۔ اپنے موجودہ ذہن کے تحت وہ زیادہ سے زیادہ بس "سازشوں" کی کھوج میں مصروف ہو سکتے تھے۔ فطری حقائق اور تاریخی عوامل کی تلاش کا جذبہ ان کے اندر پیدا نہیں ہو سکتا تھا، کیونکہ ان کے نزدیک وہ سرے سے موجود ہی نہ تھا۔

دور جدید کے ظہور پر تقریباً تین سو سال کی مدت گذر چکی ہے۔ مگر حالت یہ ہے کہ آج بھی ہمارے کتب خانہ میں **تہافت الفلاسفہ** (الغزالی) اور **الرد علی المنطقیین** (ابن تیمیہ) جیسی کتابیں موجود نہیں جو وقت کے افکار کے مقابلہ میں اسلام کے موقف کو مستحکم کرتی ہوں۔ حتی کہ جدید افکار کے تعارف کے لیے بھی **مقاصد الفلاسفہ** جیسی کوئی مستند کتاب تیار نہ کی جا سکی۔

تاہم میں کہوں گا کہ یہ مسئلہ موجودگیٔ رجال کے فقدان کا نہیں ہے بلکہ استعمال رجال کے فقدان کا ہے، یعنی باصلاحیت افراد موجود ہیں۔ مگر غیر صحت مند ماحول کی وجہ سے ان کی صلاحیتیں اپنا صحیح رخ پانے سے محروم رہیں۔

موجودہ زمانہ کے اخبارات، جرائد اور کتابیں آپ پڑھیں تو آپ دیکھیں گے کہ ہمارے تقریباً تمام علماء اور دانشور ایک ہی نظریہ کو اپنے ذہن میں جگہ دیے ہوئے ہیں، اور وہ سازش (مواٴمرات) کا نظریہ ہے۔ ہمارے تقریباً تمام لکھنے اور بولنے والے مسلسل یہ بتا رہے ہیں کہ موجودہ زمانہ میں مسلمانوں کی پستی اور مغلوبیت کا سبب صرف اغیار ہیں۔ صلیبی اور صیونی اور امریکی استعمار کی سازشوں نے ہمارے لیے مصنوعی مسائل پیدا کر رکھے ہیں۔

ایسی حالت میں، ذہن ہمیشہ انکشاف سازش پر چلے گا نہ کہ دریافت حقائق پر۔ چنانچہ موجودہ زمانہ میں مفروضہ سازشوں کے "انکشاف" پر سیکڑوں کتابیں لکھی گئی ہیں۔ مگر جہاں تک جدید افکار کا تعلق ہے، ان کے مستند تعارف پر بھی کوئی کتاب

موجود نہیں، کجا کہ ان افکار کے مقابلہ میں اسلام کی تشریح و تبیین پر کوئی طاقت ور کتاب تیار کی گئی ہو۔ اس کی سادہ سی وجہ یہ تھی کہ پہلے رخ پر لوگوں کا ذہن خوب چلا، اور دوسرے رخ پر سرے سے ان کا ذہن متحرک ہی نہیں ہوا۔

اسلامی لٹریچر کی ترتیب جدید

دور اول میں جو اسلامی لٹریچر تیار ہوا، وہ سب کا سب دور اقتدار میں تیار ہوا۔ اس کا نتیجہ فطری طور پر یہ تھا کہ زمانی حالات سے متاثر ہوگیا۔ مثال کے طور پر شاتم رسولؐ کی سزا کے مسئلہ پر متعدد کتابیں ہمارے اسلامی کتب خانہ میں موجود ہیں۔ یہ سب کی سب دور اقتدار میں لکھی گئی ہیں۔ مثلاً :

ابن تیمیہ الحرانی،	الصارم المسلول علی شاتم الرسول
ابن عابدین الشامی،	تنبیہ الولاۃ والحکام علی احکام شاتم خیرالانام
تقی الدین ابوالحسن علی السبکی،	السیف المسلول علی من سب الرسول

ان کتابوں میں بے دریغ طور پر شاتم رسول کے بارے میں اسلام کا یہ حکم بتایا گیا ہے کہ وہ بطور حد قتل کیا جائے گا (**یقتل حداً**) سب و شتم کرنے والا قتل کیا جائے گا خواہ وہ مسلم ہو یا کافر (**ان الساب یقتل سواء کان مسلماً او کافراً**)

یہ کتابیں جب لکھی گئیں، اس وقت مسلمانوں کو زمین پر کلی اقتدار حاصل تھا۔ آج کل کی زبان میں وہ واحد سپرپاور کی حیثیت رکھتے تھے۔ اس وقت کا مفتی اور عالم اس پوزیشن میں تھا کہ اس کے لکھے یا بولے ہوئے الفاظ واقعہ بن جائیں۔ چنانچہ اسی احساس کے تحت یہ تمام کتابیں لکھی گئیں۔

مگر موجودہ زمانہ میں دو ایسی نئی صورتیں پیدا ہوئی ہیں جن سے ہمارا قدیم مفتی یا عالم مکمل طور پر بے خبر تھا۔ ایک یہ کہ آج مسلمان مغلوب ہیں اور ہر قسم کا غلبہ ان قوموں کی طرف چلا گیا ہے جن کے مذہب کا اولین مقدس اصول یہ ہے کہ انسان کو

لامحدود طور پر اظہار خیال کی آزادی حاصل ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ مسلمان اگر کسی کی تصنیف پر اس کو شاتم قرار دے کر اس کے قتل کا فتویٰ دیں تو فوری طور پر وہ شخص ان غالب قوموں کا ہیرو بن جاتا ہے۔ یہ قومیں اپنے اعلیٰ وسائل کے ساتھ اس طرح اس کی حمایت پر آجاتی ہیں کہ مسلمان عوام اور خواص سب کے سب ان کے مقابلہ میں بے بس ہوجاتے ہیں۔ اس طرح قتل کا فتوی صرف ایک بے اثر لفظی اعلان بن کر رہ جاتا ہے۔

دوسری اس سے بھی زیادہ شدید بات یہ ہے کہ موجودہ زمانہ میں ایک بالکل نئی طاقت ظہور میں آئی ہے جس کو میڈیا کہا جاتا ہے۔ موجودہ زمانہ میں پرنٹ میڈیا اور الکٹرانک میڈیا' دونوں ہی مکمل طور پر انہیں غالب قوموں کے ہاتھ میں ہیں۔ اس کے ذریعہ وہ مسلم علماء کے فتووں کو ساری دنیا میں اسلام اور مسلمانوں کو بدنام کرنے کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ اس کی بنیاد پر وہ اسلام کو اس طرح پیش کرتے ہیں گویا کہ وہ کوئی وحشیانہ مذہب ہے جو بات بات پر لوگوں کو مارنے اور قتل کرنے کے لیے تیار رہتا ہے۔ اسلام امن کا مذہب نہیں ہے بلکہ تشدد کا مذہب ہے۔ وغیرہ

اس طرح شاتم کو قتل کرنے کے موجودہ فتوے شاتم کو تو قتل نہ کرسکے۔ البتہ وہ شدید طور پر اسلام کی بدنامی کا سبب بن گئے۔ وہ الٹا نتیجہ پیدا کرنے والے (counter-productive) ثابت ہوئے۔

حالاں کہ واقعات بتاتے ہیں کہ اس معاملہ میں خود اسلام میں حالات کے اعتبار سے فرق کیا گیا ہے۔ چنانچہ ابن تیمیہ اور دوسرے حضرات شاتم کی سزا کے جتنے واقعات کا حوالہ دیتے ہیں وہ سب مدنی دور سے تعلق رکھتے ہیں۔ یعنی اس دور سے جب کہ اسلام کو بااقتدار حیثیت حاصل ہوگئی تھی۔ اس کے برعکس مکی دور میں جب کہ اقتدار اعلیٰ اسلام کے ہاتھ میں نہیں تھا' ابولہب کی بیوی ام جمیل نے علی الاعلان بار بار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مذمم کہا (مذمما بینا) مگر نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شاتم کی حد بیان فرمائی اور نہ آپ کے اصحاب دوڑے کہ اس شاتمہ

کو قتل کر ڈالیں۔

اس حقیقت سے انکار ممکن نہیں کہ مذکورہ قسم کی کتابوں میں بعد کے زمانہ میں پیش آنے والے حالات کا احاطہ نہیں کیا گیا ہے۔ اس طرح یہ کتابیں اپنی تمام خوبیوں کے باوجود، موجودہ زمانہ کے اعتبار سے غیر متعلق ہو کر رہ گئی ہیں------ یہی کم وبیش اس پورے تصنیفی ذخیرہ کا حال ہے جس کو آج اسلامی کتب خانہ کہا جاتا ہے۔

مثال کے طور پر آپ کسی مستند تفسیر کو پڑھئے۔ آپ پائیں گے کہ اس میں صبر واعارض کی آیتوں کو منسوخ بتایا گیا ہے۔ مثلاً القرطبی کی تفسیر الجامع لاحکام القرآن میں **واعرض عن المشرکین** کے تحت لکھا ہوا ہے کہ وہ منسوخ ہے : **ھو منسوخ بقولہ فاقتلوا المشرکین** (۱۰ / ۶۲) اسی طرح آیت **واصبر وما صبرک الا باللہ** کے تحت درج ہے کہ جنگ کی آیت نازل ہونے کے بعد وہ منسوخ ہوگئی : **ھی منسوخۃ بالقتال** (۱۰/۲۰۲)

صبر واعراض اسلام کا اہم ترین حکم ہے۔ قرآن میں کہیں بالواسطہ انداز میں اور کہیں براہ راست طور پر اس کی تاکید کی گئی ہے۔ حتی کہ یہ کہنا صحیح ہوگا کہ پورا قرآن کتاب صبر ہے۔ مگر جو آدمی تفسیر کی ان کتابوں کو پڑھے اس کا عام تاثر فطری طور پر یہ ہوگا کہ صبر واعراض کی آیتیں اب صرف تلاوت کے لیے ہیں۔ اب ہم سے متعلق جو قرآنی حکم ہے وہ صرف جہاد وقتال ہے۔ صبر واعراض کا حکم کمزوری کے دور میں تھا، اب مسلمان طاقتور ہیں۔ اب ہمیں صبر نہیں کرنا ہے، بلکہ لڑکر غیر اسلامی عناصر کو زیر کرنا ہے۔

اسی طرح حدیث کی کتابیں بے شمار قیمتی تعلیمات سے لبریز ہیں، مگر اپنی موجودہ ترتیب کے اعتبار سے وہ غلط فہمی کا باعث بنتی ہیں۔ مثال کے طور پر آپ صحاح ستہ یا حدیث کی اور کوئی مستند کتاب اٹھاکر دیکھیں، اس میں آپ کو دعوت و تبلیغ کا باب نہیں ملے گا۔ موجودہ کتب حدیث میں، باعتبار ترتیب، ہر قسم کے ابواب ہیں، مگر دعوت و تبلیغ کا باب ان میں سرے سے موجود نہیں۔

جو لوگ ان کتب حدیث کو پڑھتے ہیں' وہ قدرتی طور پر تراجم ابواب کے تحت انہیں پڑھتے ہیں۔ اس طرح ان کو پڑھ کر شعوری یا غیر شعوری طور پر قاری کے اندر غیر دعوتی ذہن بنتا ہے۔ جہاد و قتال کے ابواب سے تو خوب آشنا ہوجاتا ہے۔ مگر دعوت و تبلیغ کی اہمیت سے وہ یکسر غافل رہتا ہے۔

اسی طرح سیرت رسول ﷺ پر لکھی جانے والی کتابوں کو دیکھئے۔ سیرت کی تقریباً تمام مستند کتابیں غزواتی پیٹرن پر لکھی گئی ہیں۔ ابن ہشام کی مشہور چار جلدوں کی سیرت کا ایک جلد سے کچھ زیادہ حصہ ۱۳ سالہ مکی دور پر ہے' اور بقیہ تقریباً تین جلدیں ۱۰ سالہ مدنی دور پر۔ مدنی دور کے ابواب کی ترتیب سیرت کی تمام کتابوں میں غزوات کی بنیاد پر کی جاتی ہے۔ حتی کہ سیرت کی ابتدائی کتابوں کا نام ہی "مغازی" ہوا کرتا تھا۔ اگرچہ بعد کی کتابوں کے نام مغاز پر نہیں رکھے گئے' مگر عملاً سیرت کی تقریباً تمام کتابیں مغازی ہی کی حیثیت رکھتی ہیں۔

تاریخ تک پہنچ کر یہ صورت حال اور زیادہ سنگین ہوجاتی ہے۔ کیوں کہ تاریخ اسلام پر لکھی جانے والی کتابیں' تقریباً بلا استثناء' جنگ آزمائی اور کشور کشائی کی داستان نظر آتی ہیں۔ یہ سیاسی فتح و شکست اور بادشاہوں کی موت وحیات کا بیان ہوکر رہ گئی ہیں۔ علامہ ابن خلدون نے پہلی بار اسلامی تاریخ کی اس کمی کا احساس کیا۔ اور وسیع تر انداز میں اسلام کی جامع تاریخ لکھنا چاہا۔ انہوں نے اپنے مقدمہ تاریخ میں کامیابی کے ساتھ اس جدید تاریخ کے اصول مقرر کیے۔ مگر وہ خود بھی اس انداز پر اسلام کی تاریخ مرتب نہ کرسکے۔

بعد کے دور میں جو کتابیں لکھی گئیں (صوفیاء کی غیر معتبر کتابوں کو چھوڑ کر) تقریباً سب کی سب اسی نہج پر تھیں۔ مثال کے طور پر شاہ ولی اللہ کی کتاب' حجۃ اللہ البالغہ' کو مولانا سید ابوالحسن علی ندوی نے ایک معرکۃ الآراء کتاب بتایا ہے' اور لکھا ہے کہ اس میں دین ونظام شریعت کا نہایت مربوط' جامع اور مدلل نقشہ پیش

کیا گیا ہے (صفحہ ۲۱۵)

اس کتاب کا حال یہ ہے کہ اس میں مسواک اور سترہ تک کے ابواب ہیں۔ مگر اس میں دعوت و تبلیغ کا سرے سے کوئی باب نہیں۔ اس کے برعکس اس میں جہاد وقتال کو سب سے زیادہ اہم اسلامی عمل بتایا گیا ہے۔ یہ یقینی طور پر زمانی حالات کے زیر اثر ہے۔ کیونکہ ابدی تناظر میں اسلام کی سب سے بڑی خارجی تعلیم دعوت ہے' اور جہاد (بمعنی قتال) صرف ایک اتفاقی یا نسبتی (relative) عمل ہے۔ یعنی دعوت کا عمل علی الاطلاق طور پر ہر حال میں جاری رہتا ہے۔ جب کہ جہاد (بمعنی قتال) صرف مخصوص شرائط واحوال میں وقتی طور پر مطلوب ہوتا ہے۔

عام تاثر یہ ہے کہ موجودہ زمانہ میں مسلمان ایک جنگ جو قوم بن گئے ہیں۔ اس جنگ جوئی میں کوئی براہ راست طور پر شریک ہے اور کوئی بالواسطہ طور پر۔ مسلمانوں کے محبوب رہنما اقبال نے اس ذہن کو ان الفاظ میں بیان کیا تھا :

تیغوں کے سایہ میں ہم پل کر جواں ہوئے ہیں
خنجر ہلال کا ہے قومی نشاں ہمارا

مثبت رہنمائی نہ ملنے کی وجہ سے بعض مسلم نوجوان گن اٹھائے ہوئے ہیں اور دنیا بھر کے مسلم دانشور اور علماء اس کو عملاً جہاد کہہ کر یا کم از کم خاموش رہ کر اس کی تصدیق کر رہے ہیں۔ ان نوجوانوں کا ترانہ ان کے اپنے الفاظ میں یہ ہے :

دل میں ہے اللہ کا خوف   ہاتھ میں ہے کلاشنکوف

یہ جنگ جویانہ اسلام یقینی طور پر خدا اور رسول ﷺ کا اسلام نہیں۔ خدا ر رسول ﷺ کا اسلام رحمت کلچر پیدا کرتا ہے نہ کہ گن کلچر۔ پھر اس قسم کا اسلام کہاں سے آیا۔ یہ نظریاتی طور پر اسی لٹریچر سے ماخوذ ہے جس کا اوپر ذکر ہوا۔ موجودہ زمانہ میں اس پر مزید اضافہ اسلام کی وہ انقلابی تعبیر ہے جو سید قطب اور سید ابوالاعلیٰ مودودی جیسے لوگوں نے پیش کی ہے۔ قدیم لٹریچر میں یہ چیز صرف فکری کمی کے درجہ

میں تھی، مگر جدید سیاسی اور انقلابی تشریح نے اس میں اضافہ کرکے اس کو فکری برائی کے درجہ تک پہنچادیا۔

مذکورہ تفصیل سے یہ بات بخوبی طور پر واضح ہوتی ہے کہ ہمارے کتب خانہ کا بیشتر ذخیرہ زمانی حالات کے زیر اثر تیار ہوا ہے۔ اس لیے اس نے آج اپنی مناسبت کھودی ہے۔ جدید انسانی ذہن کے لیے ان کے اندر سامان اطمینان موجود نہیں۔ اگر ہم اپنی جدید نسلوں کو دوبارہ اسلام کی سچی روح پر اٹھانا چاہتے ہیں تو ہمارے لیے اس کے سوا کوئی چارہ نہیں کہ اس لٹریچر کی مذکورہ کمی کا اعتراف کریں، اور پھر نیا صحت مند لٹریچر لوگوں کے مطالعہ کے لیے تیار کریں۔ یہ لٹریچر اصلاً قدیم ذخیرہ ہی پر مبنی ہوگا۔ وہ ہرگز اس سے بے نیاز ہوکر تیار نہیں کیا جاسکتا۔ تاہم اپنی ترتیب وانداز کے اعتبار سے وہ زمانی اسلوب اور عصری زبان کا حامل ہوگا۔ تاکہ وہ آج کے انسان کے لیے ذہنی خوراک بن سکے۔

مسائل قدیم، دلائل جدید

دارالعلوم دیوبند کے سابق مہتمم مولانا قاری محمد طیب صاحب (۱۹۸۳-۱۸۹۵) جو حکیم الامت کے نام سے مشہور ہیں، ان کا ایک طویل مقالہ میں نے پڑھا۔ یہ پورا مقالہ "فکر اسلامی کی تشکیل جدید" کے موضوع پر تھا۔ مگر اس میں مجھے اصل سوال کا کوئی واضح جواب نہیں ملا۔

مولانا طیب صاحب نے لکھا ہے کہ "اسلامی فکر کی تشکیل جدید کا خلاصہ دو لفظوں میں یہ ہے کہ مسائل ہمارے قدیم ہوں اور دلائل جدید ہوں، تاکہ یہ نئی تشکیل قائم کرکے ہم خلافت الٰہی اور نیابت نبوی کا حق ادا کرسکیں۔ فکر اسلامی کی تشکیل جدید کا یہ پہلا قدم یا مرکزی نقطہ ہے جس سے ہمیں کام کا آغاز کرنا ہے اور اسی نقطہ پر اپنی تمام توانیاں صرف کرنی ہیں۔" (فکر اسلامی کی تشکیل جدید، صفحہ ۸۴)

"مسائل قدیم ہوں، دلائل جدید ہوں"——— یہ بات اگر قرآن کے بارہ میں

کہی جائے تو وہ صدفی صد درست ہے۔ مثال کے طور پر قرآن میں یہ حکم آیا ہے کہ مرد عورت کے اوپر قوام ہیں (**الرجال قوامون علی النساء**) **النساء** ۳۴۔

قدیم علماء نے اس تقسیم کی روایتی توجیہہ کرتے ہوئے کہا تھا کہ عورت پر مرد کی فضیلت کا سبب یہ ہے کہ وہ عقل اور تدبیر میں عورت پر بڑھا ہوا ہے (**والتفضیل للرجال لکمال العقل و حسن التدبیر**) **صفوۃ التفاسیر** ۱/ ۲۷۴۔

موجودہ زمانہ میں یہ ممکن ہوگیا ہے کہ اس توجیہ کے حق میں نئے سائنسی دلائل پیش کیے جاسکیں۔ جدید بیالوجی (علم الحیاۃ) کے مطالعہ سے ثابت ہوا ہے کہ عورت اور مرد کے درمیان پیدائشی طور پر ہی فرق پایا جاتا ہے۔ عورت کے جسم کے ایک ایک سل (cell) سے لے کر اس کے دماغ کی بناوٹ تک سب کی سب مرد سے مختلف ہوتی ہے۔ اس بنا پر مرد کے مقابلہ میں عورت جذباتی، منفعل مزاج اور ضعیف ہوتی ہے۔ زندگی کے چیلنجوں کا سامنا کرنا اس کے لیے سخت مشکل ہوتا ہے۔ ایسی حالت میں یہ بالکل فطری ہے کہ گھر اور سماج کے نظام میں مرد کو عورت کے اوپر قوام کا درجہ دیا جائے۔

اس طرح جدید سائنس نے ہم کو یہ موقع دیا ہے کہ ہم ایک قدیم مسئلہ کے حق میں جدید دلائل پیش کرسکیں اور اس کو از سرنو مدلل کرکے لوگوں کے سامنے لے آئیں۔

مگر "مسائل قدیم ہوں اور دلائل جدید ہوں" کا نظریہ فقہ کے بارہ میں کلی طور پر درست نہیں ہوسکتا۔ کیوں کہ قرآن اپنی نوعیت کے اعتبار سے ابدی ہے۔ جب کہ فقہ کی حیثیت اس کے مقابلہ میں وقتی اور زمانی ہے۔

مثال کے طور پر ہماری مدون فقہ پوری دنیا کو دو خطوں میں تقسیم کرتی ہے --- دارالاسلام اور دارالحرب۔ دارالاسلام وہ ملک ہے جہاں اسلام کا قانون نافذ ہو۔ اور دارالحرب وہ ملک ہے جہاں اسلام کا قانون نافذ نہ ہو۔ اس فقہ کی روشنی میں، مسلمان دارالحرب کے مقابلہ میں امکانی طور پر برسرجنگ قوم کی حیثیت رکھتے ہیں۔ قاری

طیب صاحب کے مذکورہ اصول کے مطابق، اس قدیم فقہی اصول کو جدید دلائل سے آراستہ کرکے دوبارہ مستحکم کیا جانا چاہیے۔ مگر میں سمجھتا ہوں کہ یہ طرز فکر یقینی طور پر درست نہیں۔ آج اصل ضرورت یہ ہے کہ اس فقہی تقسیم پر نظر ثانی کی جائے، نہ کہ اس کو از سرِ نو مدلل کرنے کی ناکام کوشش کی جائے۔

قدیم فقہ اور جدید حالات، میں فرق کی بنا پر اس طرح کے بہت سے نئے مسائل پیدا ہوگئے ہیں۔ مگر جامد تقلید کی بنا پر لوگ نہ تو انہیں سمجھ سکے اور نہ اس کے حل کی راہ نکالنے میں کامیاب ہوئے۔

خلاف زمانہ تفکیر

فقہ کی کتابوں میں "دارالحرب" کی جو تعریف کی گئی ہے، اس کو لفظی طور پر لیجئے تو موجودہ دنیا کے تمام ملک دارالحرب قرار پاتے ہیں۔ اور جب کوئی ملک دارالحرب کی حیثیت اختیار کرلے تو خود اسی فقہ کے مطابق، مسلمانوں پر دو میں سے ایک چیز لازم ہوجاتی ہے۔ یا تو جنگ کرکے اس کو دارالاسلام بنائیں۔ یا وہاں سے ہجرت کرکے کسی دارالاسلام میں چلے جائیں۔ مگر آج حالت یہ ہے کہ مسلمانوں میں جنگ کرنے کی طاقت نہیں۔ جہاں تک دوسرے انتخاب (ہجرت) کا سوال ہے تو بقول مولانا شبلی نعمانی :

جو ہجرت کرکے بھی جائیں تو شبلی اب کہاں جائیں
کہ اب امن و امان شام و نجد و قیرواں کب تک

اس طرح یہ قدیم فقہ ہم کو ایک بند گلی میں لے جاکر چھوڑ دیتی ہے۔ اور مولانا قاری طیب صاحب اور ان کے جیسے حکماء امت یہ کہہ رہے ہیں کہ اس قدیم اصول کو جدید دلائل سے مزین کرکے اس کو دنیا کے سامنے پیش کرو۔

مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی نے اپنے انداز میں یہی کام کیا ہے۔ انہوں نے قدیم مسائل کو جدید دلائل کے لباس میں پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ ان کے فکر کو

فقہی زبان میں غالباً اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے کہ ---- دارالحرب کے خلاف لڑکر اس کو دارالاسلام میں بتدیل کرو۔

آپ مولانا ابوالاعلیٰ مودودی کے لٹریچر کا مطالعہ کریں تو اس کا خلاصہ آپ کو یہ ملے گا کہ ---- مسلمان کا اصل مشن خدا کی زمین پر خدا کی حکومت قائم کرنا ہے۔ یہ کام اقتدار کے بغیر نہیں ہوسکتا۔ اس لیے تم اٹھو اور اہل اقتدار سے اقتدار کی کنجیاں چھین لو۔ جس طرح ٹرین کو اس کا انجن چلاتا ہے۔ اسی طرح زندگی کی گاڑی کو اہل اقتدار چلاتے ہیں۔ اگر تم زندگی کی گاڑی کو اسلامی رخ پر چلانا چاہتے ہو تو تمہیں اپنی طاقت کو منظم کرکے اقتدار کے انجن پر قبضہ کرنا چاہیے۔

اس طرح کے انقلابی خیالات سے متاثر ہوکر مسلم نوجوان آج کل دنیا میں جگہ جگہ گن کلچر چلا رہے ہیں تاکہ "دارالحرب" کو دارالاسلام میں تبدیل کرسکیں۔ خود مولانا مودودی نے اپنی زندگی کے آخری بہترین سالوں میں پاکستان میں یہی کیا۔ وہ "اقتدار کی کنجیاں" چھیننے میں سرگرم رہے، یہاں تک کہ ۱۹۷۹ میں ان کا انتقال ہوگیا۔

۱۹۴۷ میں پاکستان پہنچ کر انہوں نے اور ان کے ساتھیوں نے پہلے لیاقت علی خاں سے اقتدار کی کنجیاں چھیننے کی کوشش کی۔ اس کے بعد جنرل ایوب خاں سے اور پھر ذوالفقار علی بھٹو سے۔ مگر اس میں انہیں کامیابی نہیں ہوئی۔ آخر میں ان کی زندگی ہی میں اقتدار کی کنجیاں ان کے ایک ہم فکر جنرل ضیاء الحق کے ہاتھ میں آگئیں، جن کے متعلق مولانا مودودی سے لے کر مولانا علی میاں تک تمام اسلام پسندوں نے گواہی دی کہ وہ ایک مرد صالح ہیں۔ مگر پاکستان کو دارالاسلام بنانے کا خواب بدستور بے تعبیر رہا۔ اس کے بعد مولانا مودودی کی جماعت کے اشتراک سے پاکستان میں "اسلامی محاذ" بنا۔ اس نے الکشن میں غیر معمولی کامیابی حاصل کی اور اقتدار کی کنجیاں پوری طرح اسلام پسند گروہ کے ہاتھ میں آگئیں۔ مگر اب بھی پاکستان کو دارالاسلام بنانا ممکن نہ ہوسکا۔

یہ شدید ناکامی اس لیے پیش آئی کہ یہ اسلام پسند لوگ صرف ماضی کی فقہ کے

دائرہ میں سوچتے رہے۔ وہ جدید تبدیلیوں سے باخبر نہ ہوسکے۔ ان لوگوں کا ذہن، قدیم فقہاء کی طرح، **الناس علی دین ملوکھم** کے دور میں بنا تھا۔ قدیم زمانہ میں ایک شخص (بادشاہ) کے ہاتھ میں اقتدار کی تمام کنجیاں ہوتی تھیں۔ جب کوئی چھیننے والا اس سے اقتدار کی کنجیاں چھیننے میں کامیاب ہوتا تو عین اسی وقت یہ کنجیاں ایک ہاتھ سے نکل کر مستقل طور پر دوسرے کے ہاتھ میں پہنچ جاتی تھیں۔ اس قدیم روایت کے تحت انہوں نے سب سے زیادہ سیاسی اقتدار کی کنجیاں چھیننے پر زور دیا۔

لیکن دور جدید کی تبدیلیوں سے گہری واقفیت نہ رکھنے کی وجہ سے وہ یہ سمجھنے میں ناکام رہے کہ قدیم زمانہ اگر **الناس علی دین ملوکھم** (لوگ اپنے بادشاہ کے دین پر ہوتے ہیں) کا زمانہ تھا، تو موجودہ زمانہ **الناس علیٰ دین عصرھم** (لوگ اپنے زمانہ کے دین پر ہوتے ہیں) کا زمانہ ہے۔ اب سیاسی حکمراں کی حیثیت ضمنی ہوکر رہ گئی ہے جو انتخابی جمہوریت کی وجہ سے عملاً صرف چند سال کے لیے حکومت میں آتا ہے نہ کہ قدیم بادشاہوں کی طرح ساری عمر کے لیے۔

اسی طرح موجودہ زمانہ میں دوسرے غیر سیاسی عوامل زیادہ فیصلہ کن حیثیت حاصل کرچکے ہیں۔ اب اقتدار کی کنجیوں میں سے ایک کنجی صرف وقتی طور پر سیاسی حکمراں کے ہاتھ میں آتی ہے، اور بقیہ تمام کنجیوں پر دوسروں کا قبضہ مستقل طور پر باقی رہتا ہے۔

مولانا ابوالاعلیٰ مودودی ہی کی طرح، ہمارے بیشتر علماء اسی غلط فہمی میں مبتلا تھے۔ انیسویں صدی کے نصف آخر سے لے کر بیسویں صدی کے نصف اول تک مغربی اقتدار کے خلاف ایک بے حد مہنگی جنگ لڑی گئی۔ اس کی سب سے بڑی دلیل یہ تھی کہ ہندستان سے اگر مغرب کا سیاسی اقتدار ختم ہوجائے تو اس کے بعد تمام مسلم ممالک آزاد ہوجائیں گے۔

موجودہ صدی کے وسط میں آزادی کا یہ نشانہ پورا ہوگیا۔ لیکن اب تمام علماء اور

دانشور اس شکایت اور احتجاج میں مشغول ہیں کہ مغرب نے مسلم دنیا کے اوپر اپنا خطرناک تر تہذیبی حملہ (cultural invasion) کر رکھا ہے۔ مگر احتجاج کی یہ مہم در اصل زمانہ جدید سے اپنی بے خبری کا اعلان ہے۔ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ ہمارے علماء اور رہنما یہ نہ جان سکے کہ موجودہ دور پچھلے تمام زمانوں سے مختلف ہے۔ اب جدید وسائل نے قوموں کو یہ موقع دے دیا ہے کہ اگر آپ انہیں خشکی سے نکالیں تو وہ سمندروں کے راستہ سے داخل ہوجائیں گے۔ اگر آپ انہیں اپنی زمین میں داخل نہ ہونے دیں تو وہ آسمان سے اپنا راستہ نکال لیں گے۔ اگر آپ ان سے سیاسی اقتدار کی کنجیاں چھین لیں تو وہ بہت سی دوسری کنجیاں پالیں گے جن سے وہ آپ کے گھروں اور بستیوں کے اندر داخل ہوجائیں۔ حتی کہ جدید ترقیوں نے غیر قوموں کو یہ برتر حیثیت دے دی ہے کہ اگر آپ انھیں اپنے ملکوں سے پوری طرح نکال دیں تو آپ کے بہترین نوجوان خود اپنی مرضی سے پرواز کرکے دوبارہ انہیں کے شہروں میں چلے جائیں گے تاکہ ان کے زیر سایہ اپنے لیے ایک پسندیدہ زندگی حاصل کرسکیں۔

حقیقت یہ ہے کہ موجودہ زمانہ مکمل طور پر ایک بدلا ہوا زمانہ تھا۔ قدیم زمانہ میں نقلی دلائل کسی کو مطمئن کرنے کے لیے کافی ہوتے تھے' اب عقلی دلائل کی اہمیت بڑھ گئی۔ قدیم معقولات کی بنیاد قیاس پر قائم تھی' جدید معقولات کی بنیاد پر بدیہیات پر قائم ہے۔ قدیم علم کلام داخلی اسلامی فرقوں کو سامنے رکھ کر مرتب کیا گیا تھا۔ جدید علم کلام خارجی گمراہیوں کو پیش نظر رکھ کر مرتب کرنے کی ضرورت ہے۔ قدیم دور روایتی تکنیک کا دور تھا' اب سائنٹفک ٹکنالوجی کا دور دنیا میں آگیا ہے۔ قدیم زمانہ محدود معاشروں کا زمانہ تھا' اب جدید کمیونی کیشن نے ساری دنیا کو ایک واحد بستی بنادیا ہے۔ قدیم زمانہ میں مالیات کا انحصار زراعت پر ہوتا تھا' اب مالیات کا سب سے زیادہ تعلق انڈسٹری سے ہوگیا ہے۔ قدیم زمانہ میں سیاست سے زیادہ غالب شعبہ تھا' اب بے شمار جدید ذرائع نے سیاست کے شعبہ کو ایک ماتحت شعبہ کی حیثیت دے دی ہے۔ وغیرہ۔

(irrelevant) ہو چکا ہے۔ دور جدید میں وہ کوئی تعمیری رول ادا نہیں کر سکتا۔ کیوں کہ اسلام کا انحصار جنگی طاقت پر ہے' اور جنگی طاقت میں اب سرے سے کوئی تعمیری رول ادا کرنے کی صلاحیت ہی نہیں رہی۔

اس نئے ماحول میں ضرورت تھی کہ اسلام کی امن کی طاقت کو دلائل وشواہد سے واضح کیا جائے۔ مگر عجیب بات ہے کہ موجودہ زمانہ کے تمام مسلم ذہن صرف مدافعت کرنے میں مشغول رہے۔ انہوں نے اسلامی جنگ کے قوانین پر موٹی موٹی کتابیں لکھ ڈالیں۔ پہلا شخص جس نے اسلام کی امن کی طاقت' یا دوسرے لفظوں میں' اسلام کی دعوتی طاقت کو منظم اور مدلل انداز میں پیش کیا' وہ ایک عیسائی اسکالر ڈاکٹر ٹی ڈبلیو آرنلڈ تھے۔ انہوں نے لمبی محنت کے بعد ۱۸۹۶ء میں اپنی کتاب دعوت اسلام (The Preaching of Islam) چھاپی۔ اس کتاب میں انہوں نے نہایت مسکت انداز میں دکھایا کہ اسلام کی سب سے بڑی طاقت اس کی نظریاتی طاقت ہے' اور یہ نظریاتی طاقت خود اپنے آپ میں یہ صلاحیت رکھتی ہے کہ وہ انسانوں کو مسخر کر سکے۔

اسی طرح موجودہ زمانہ میں جب سائنسی حقائق ظاہر ہوئے اور سائنس کی عظمت لوگوں کے ذہنوں پر چھا گئی تو اس کی ضرورت پیدا ہوئی کہ خدا کے دین کے صداقت کو سائنس کی سطح پر از سرنو مدلل کیا جائے۔ یہاں بھی کوئی مسلم اسکالر اس ضرورت کو پورا کرنے والا نہ بن سکا۔ پہلی بار جس نے اس کام کو وقت کے علمی معیار پر انجام دیا' وہ فرانسیسی اسکالر موریس بکائی تھا۔ جس کا ذکر اوپر آچکا ہے۔ اس کی اس کتاب کا نام یہ ہے:

Maurice Bucaille *The Bible The Quran, and Science(1976)*

اسی طرح جدید ذوق کے مطابق ضرورت تھی کہ پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کی عظمت کو خالص تاریخی معیار پر دنیا کے سامنے پیش کیا جائے۔ یہاں بھی مسلم علماء اور دانشور اس ضروری کام کو انجام نہ دے سکے۔ موجودہ زمانہ میں مسلم سیرت نگاروں

نے سیرت پر جو کتابیں لکھی ہیں وہ تقریباً سب کی سب اعتقادی انداز میں ہیں نہ کہ جدید مفہوم کے مطابق، علمی انداز میں۔

اس ضرورت کو بھی پہلی بار جس شخص نے پورا کیا وہ ایک مسیحی ڈاکٹر مائیکل ہارٹ تھا جس نے تاریخ کے سو بڑے انسانوں پر ایک ضخیم کتاب لکھی۔ اور اس میں دکھایا کہ پوری بشری تاریخ میں جو سب سے زیادہ کامیاب انسان پیدا ہوا وہ محمد بن عبداللہ صلی اللہ علیہ وسلم تھے:

Michael H.Hart *The 100 (1978)*

صحیح البخاری (**کتاب الجہاد**) میں یہ روایت ہے کہ اللہ فاجر شخص کے ذریعہ بھی اس دین کی مدد کرے گا (**ان اللہ لیوید ھذا الدین بالرجل الفاجر**)

فتح الباری ۲۰۸/۶۔

مذکورہ تائیدی واقعات کو سامنے رکھتے ہوئے جب میں اس حدیث رسولؐ پر غور کرتا ہوں تو میری سمجھ میں آتا ہے کہ رجل فاجر کے اندر اگر اجتہادی اسپرٹ ہو تو وہ بڑے بڑے تخلیقی کام انجام دے گا۔ اور رجل مومن اگر اجتہادی اسپرٹ سے خالی ہوجائے تو اس دنیا میں وہ کوئی بھی بڑا کام نہیں کرسکتا، خواہ بطور خود وہ اپنے آپ کو سرتاج انسانیت اور امام قافلہ بشری ہی کیوں نہ سمجھ رہا ہو۔

پیغمبر اسلامؐ کی سنتیں

دوسری اور تیسری صدی ہجری میں جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال وافعال کتابی صورت میں مدون کیے گئے تو اس وقت کے علماء نے کچھ چیزوں کو "سنن" کے ابواب کے تحت درج کیا اور کچھ چیزوں کو دوسرے دوسرے عنوانات کے تحت اپنی کتابوں میں جمع کردیا۔

قدرتی طور پر یہی کتابیں بعد کو دین کا ماخذ بن گئیں۔ لوگوں نے ان کتابوں میں جن چیزوں کو سنت کے نام سے پڑھا ان کو سنت سمجھا۔ اور جن چیزوں کو ان کتابوں

مسلم دنیا کوئی بھی ایسی کتاب پیش نہ کرسکی جس کو تخلیقی عمل (creative works) کہا جاسکے۔ کیسی عجیب بات ہے کہ شاہ ولی اللہ دہلوی اجتہاد کے مسئلہ پر کتاب لکھتے ہیں اور اس کا نام خالص تقلیدی انداز میں **عقد الجید فی احکام الاجتهاد و التقلید** رکھتے ہیں۔ غالباً آخری تخلیقی کتاب جو مسلم دنیا پیش کرسکی وہ مقدمہ ابن خلدون ہے۔ اس کے بعد پچھلے چھ سو سال کے اندر جو کتابیں لکھی یا چھاپی گئی ہیں وہ تقریباً سب کی سب روایتی اور تقلیدی انداز میں ہیں۔ نہ کہ تخلیقی اور اجتہادی انداز میں۔

مثال سے اس معاملہ کی بخوبی وضاحت ہوتی ہے۔ جیسا کہ معلوم ہے، حضرت موسیٰ علیہ السلام کا ہم زمانہ مصری بادشاہ سمندر میں غرق کردیا گیا تھا۔ قرآن میں ہے کہ اللہ نے اس فرعون کو مخاطب کرتے ہوئے کہا------: ''پس آج ہم تیرے بدن کو بچالیں گے تاکہ اپنے بعد والوں کے لیے نشانی بنے، اور بے شک بہت سے لوگ ہماری نشانیوں سے غافل رہتے ہیں۔" (یونس ۹۲)۔

اس آیت میں ایک حتمی اعلان تھا کہ فرعون کا جسم معجزاتی طور پر محفوظ رکھا جائے گا، تاکہ اہل اسلام اس کو استعمال کرکے بعد کی انسانی نسلوں کے سامنے کتاب الٰہی کی صداقت کا اظہار کرسکیں۔ یہ علمی خزانہ مصر کے اہرام میں محفوظ تھا۔ مگر عجیب بات ہے کہ مصری علماء صرف اتنا ہی جان سکے کہ یہ بلند اہرام **لعنة الفراعنه** کے حامل ہیں۔ صدیوں پر صدیاں گذرتی چلی گئیں اور کسی بھی مسلم عالم کے لیے یہ ممکن نہ ہوسکا کہ وہ خدا کی اس چھپی ہوئی نشانی سے پردہ اٹھائے اور قرآن کی ایک ناقابل انکار صداقت کے طور پر اس کو دنیا کے سامنے پیش کرے۔

سب سے پہلے ایک فرانسیسی اسکالر پروفیسر (Loret) نے ۱۸۹۸ میں فرعون کے اس محفوظ جسم کو اہرام کے اندر سے نکالا۔ پھر اس ممی کیے ہوئے جسم کو لاکر قاہرہ کے میوزیم میں رکھا گیا۔ اس کے بعد پہلی بار ۸ جولائی ۱۹۰۷ کو پروفیسر اسمتھ (Smith Elliot) نے اس جسم کے غلاف کو کھول کر اس کا مشاہدہ اور مطالعہ کیا اور پھر وہ کتاب لکھی جو حسب ذیل نام سے مشہور ہے:

The Royal Mummies *(1912)*

یہ سب کچھ ہوجانے کے بعد بھی پہلا شخص جس نے اس دریافت شدہ مواد کو صداقت اسلام کے لیے استعمال کیا وہ صرف ایک فرانسیسی عالم ڈاکٹر موریس بکائی تھا۔ وہ جون ۱۹۷۵ میں قاہرہ گیا۔ وہاں اس نے براہ راست طور پر میوزیم میں اس کا مطالعہ کیا۔ حتی کہ اس معاملہ کی کامل تحقیق کے لیے اس نے عربی زبان سیکھی، تا کہ قرآن میں موسیٰ اور فرعون کے قصہ کو براہ راست مطالعہ سے سمجھ سکے۔ ان سب کے بعد اس نے اپنی شاہکار تصنیف فرانسیسی زبان میں لکھی۔ جس کا ترجمہ اب مختلف عالمی زبانوں میں شائع ہوچکا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ قرآن کی پیشن گوئی کو واقعاتی طور پر ثابت کرنے والا صرف ایک فرانسیسی عالم تھا۔ اسی کو یہ توفیق ملی کہ وہ اس کی بابت یہ پر اہتزاز بیان (thrilling staement) تاریخ میں ثبت کرسکے کہ وہ لوگ جو مقدس کتاب کی سچائی کے لیے جدید ثبوت چاہتے وہ قاہرہ کے مصری میوزیم میں شاہی ممیوں کے کمرہ کو دیکھیں۔ وہاں وہ قرآن کی ان آیتوں کی شاندار تصدیق پالیں گے جو کہ فرعون کے جسم سے متعلق ہیں:

Those who seek among modern data for proof of the veracity of the Holy Scriptures whill find a magnificent illustration of the versesthe Quran dealing with the Pharoahs body by visiting the Royal Mummies Room of the Egyptian Museum,Cairo (p. 224)

موجودہ زمانہ میں جب مہلک جنگی ہتھیار وجود میں آئے تو ساری دنیا میں جنگ کو برا سمجھا جانے لگا۔ تمام سنجیدہ لوگوں کی نظر میں جنگ ایک ناپسندیدہ چیزبن گئی۔ کیوں کہ جدید ہتھیاروں کے بعد جنگ اب صرف تباہی کی چیز بن چکی تھی۔

ایسے ماحول میں یہ کہا جانے لگا کہ اسلام اب نئے دور کے لیے غیر متعلق

کا مطالعہ کرکے اس معاملہ کو بخوبی طور پر سمجھ سکتا ہے۔

اجتہاد کے سلسلہ میں ایک قابل ذکر بات یہ ہے کہ کسی مخصوص صورت حال سے نمٹنے کے لیے اگر کوئی ایسی عملی تجویز پیش کی جائے جو ایک طرف مثبت نتیجہ پیدا کرنے والی ہو اور دوسری طرف اسلام کے روح ومزاج سے بھی ہم آہنگ یا غیر متصادم ہو تو اسے ایک مجتہدانہ رائے قرار دیا جائے گا۔ خواہ اس کو پیش کرنے والا کافر اور اسلام کا منکر ہی کیوں نہ ہو۔ نیز ایسی رائے کو قبول کرنا اہل اسلام کے لیے درست بلکہ وقت کا عین مطلوب ہوگا۔ یہی بات شاطبی نے ان لفظوں میں لکھی ہے :

"وقد اجاز النظار وقوع الاجتهاد فی الشریعه من الکافر المنکر لوجود الصانع والرسالة والشریعه' اذ کان الاجتهاد انما ینبنی علی مقدمات تفرض صحتها کانت کذالک فی نفس الامر اولا۔"

(الموافقات) ۵۸ ، ۴)۔

اسی لیے شعوری یا غیر شعوری طور پر ہندستان کے اکابر علماء اور مسلم دنیا کے علماء کی اکثریت نے خلافت تحریک کے زمانے میں تشدد کے مقابلہ عدم تشدد کی پالیسی کو عملاً اختیار کیا جو ایک غیر مسلم کی طرف سے پیش کی گئی تھی۔

یہ بات عین فطری ہے۔ کیوں کہ اجتہاد کا تعلق امور آخرت سے نہیں ہے بلکہ امور دنیا سے ہے۔ اور امور دنیا میں کسی بھی شخص سے استفادہ کیا جاسکتا ہے۔

تقلید کے نقصانات

اجتہاد کا بدل تقلید ہے۔ جہاں اجتہاد کا عمل بند ہوگا وہاں تقلید کا عمل جاری ہوجائے گا' اور تقلید انسانی صلاحیتوں کے لیے موت کا حکم رکھتی ہے۔ موجودہ زمانہ میں مسلمان جس الم ناک صورت حال سے دوچار ہیں اس کی کوئی ایک وجہ بتانا ہو تو بلاشبہ وہ یہی ہوگی کہ اجتہاد کا دروازہ بند کرکے امت کو تقلید کے اندھیرے میں ڈال دیا گیا۔

اجتہاد کا عمل رکنے سے جو خرابیاں آتی ہیں ان میں سے ایک ہلاکت خیز خرابی یہ

ہے کہ مسلمان خود اپنے دین کے نئے امکانات کو دریافت کرنے سے محروم ہوجاتے ہیں۔ محمد عربی صلّی اللہ علیہ وسلّم کے ذریعہ ہم کو جو دین دیا گیا ہے وہ ایک ابدی دین ہے۔ اس لیے فطری طور پر ایسا ہے کہ وہ ہر آنے والے دور کی امکانیات کو سموئے ہوئے ہے۔ ان مخفی امکانیات کو مجتہدانہ بصیرت ہی کے ذریعہ دریافت کیا جاسکتا ہے۔ لیکن جب اجتہاد کو ممنوع ٹھہرا کر تقلید کو رائج کردیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس واحد دروازہ ہی کو بند کردیا گیا جس کے ذریعہ مسلمان اپنے دین کے نئے نئے امکانات تک پہنچ سکتے تھے۔

قرآن میں بہت سی آیتیں استقبال کے صیغہ میں ہیں۔ مثال کے طور پر تمام انسانوں کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا کہ ہم (آیندہ) ان کو اپنی نشانیاں دکھائیں گے آفاق میں بھی اور خود ان کے نفسوں میں بھی' یہاں تک کہ ان پر ظاہر ہوجائے گا کہ یہ قرآن حق ہے (حم السجدہ ۵۳)

اسی طرح حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس جبریل آئے اور یہ خبر دی کہ آیندہ فتنے اٹھیں گے۔ آپ نے جبریل سے پوچھا کہ اس سے نکلنے کا راستہ کیا ہے۔ انہوں نے جواب دیا کہ خدا کی کتاب۔ اس میں آپؐ سے پہلے کی خبریں ہیں اور آپؐ کے بعد جو کچھ پیش آئے گا اس کی بھی خبریں ہیں **(فیہ نبأ ماقبلکم ونبأ ما ھو کائن بعدکم)** اور یہ کہ قرآن کے عجائب ختم نہ ہوں گے۔ **(ولا تنقضی عجائبہ)**۔

حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے فرمایا کہ قرآن میں اللہ نے اولین اور آخرین کے علم کو جمع کردیا ہے اور جو ہوا اور جو ہوگا ان سب کا علم بھی **(جمع اللہ فی ھذاالکتاب علم الاولین والآخرین وعلم ماکان وعلم ما یکون) جامع الاصول فی احادیث الرسول** ۸ر۴۶۴۔

جب خدا کے بھیجے ہوئے دین میں قیامت تک کی باتیں چھپادی گئی ہیں تو لازم ہے کہ وہ ہر دور میں ظاہر ہوتی رہیں۔ مگر یہ کہنا شاید مبالغہ نہیں ہوگا کہ پچھلے چھ سو سال سے

اجتہادی کوتاہی کے نتائج

مجتہدانہ بصیرت سے خالی ہونے کا نقصان سب سے پہلے ملت کو نو آبادیاتی نظام کے خلاف لڑائی میں بھگتنا پڑا۔ اصل صورت حال سے عدم واقفیت کے نتیجہ میں عرصہ تک یک طرفہ قربانی دی جاتی رہی' جب کہ ان قربانیوں کا کوئی بھی فائدہ ملت کے حصہ میں آنے والا نہ تھا۔

جس وقت مغربی استعمار کا مسئلہ پیدا ہوا' ساری دنیا کے مسلم علماء پر روایتی اور تقلیدی ذہن چھایا ہوا تھا۔ چنانچہ جب مغربی قومیں مسلم دنیا میں داخل ہوئیں تو اس کو انہوں نے ویسا ہی ایک سیاسی داخلہ سمجھا جیسا سیاسی داخلہ اس سے پہلے بار بار مسلم دنیا میں پیش آیا تھا۔ وہ اپنے روایتی ذہن کے تحت اس کے سوا کچھ اور نہ سوچ سکے کہ ماضی کے مماثل واقعات کی طرح اس کو بھی محض سیاسی جارحیت کا ایک واقعہ سمجھیں' اور دوبارہ اسی انداز کی دفاعی تدبیر اختیار کریں جو اس سے پہلے اس طرح کے مواقع پر اختیار کی گئی تھی۔

ہمارے علماء اگر زمانہ کی تبدیلیوں سے واقف ہوتے اور مجتہدانہ بصیرت سے کام لے سکتے تو وہ کہتے کہ مغربی قوموں کا پیدا کردہ مسئلہ سادہ معنوں میں صرف سیاسی جارحیت (political aggression) کا مسئلہ نہیں ہے' بلکہ وہ اپنی نوعیت کے اعتبار سے ایک علمی اقدام (scientific advancement) کا مسئلہ ہے۔ اگر وہ بروقت اس راز کو جان لیتے تو وہ مسلمانوں سے کہتے کہ وقتی طور پر تم ان کی سیاسی بالادستی کو گوارہ کرلو' اور جن علوم کی طاقت سے وہ آگے بڑھ رہے ہیں' ان کو زیادہ سے زیادہ سیکھنے کی کوشش کرو۔

یہ ٹھیک وہی تدبیر ہوتی جس کو اس سے پہلے خود ہمارے مقابلہ میں یورپ کی صلیبی قوموں نے اختیار کیا تھا۔ انہوں نے مسلمانوں کے سیاسی غلبہ کو قبول کرکے ان کے علوم کو سیکھنا شروع کردیا۔ یہاں تک کہ ان میں اضافہ کرکے خود تاریخ کے رخ کو

بدل دیا۔ حقیقت یہ ہے کہ مغربی قوموں کا مسئلہ اپنی نوعیت کے اعتبار سے ٹکرانے کا مسئلہ نہیں تھا' بلکہ سیکھنے اور تیاری کرنے کا مسئلہ تھا۔ مگر مجتہدانہ صلاحیت سے محرومی کی بنا پر ہمارے علماء مسلمانوں کو یہ رہنمائی دینے میں ناکام رہے۔

اگر ہمارے رہنما بروقت اس اجتہادی بصیرت کا ثبوت دیتے تو آج مسلم دنیا کی تاریخ اسی طرح عظمت کی تاریخ ہوتی جس طرح ماضی میں صلیبیوں کی تاریخ دوبارہ عظمت کی تاریخ بنی۔ اور جس کا ایک جدید نمونہ ہمیں جاپان کی صورت میں نظر آتا ہے۔

دوسری عالمی جنگ کے بعد ۱۹۴۵ میں جاپان پر امریکہ کی سیاسی اور فوجی برتری قائم ہوگئی۔ مگر جاپان کے دانشور طبقہ نے فوری طور پر یہ جان لیا کہ امریکہ کی فوجی اور سیاسی بالادستی کسی "سازش" کا نتیجہ نہیں۔ اصل مسئلہ یہ ہے کہ جاپان کے مقابلہ میں امریکہ نے سائنس اور ٹکنالوجی میں برتری حاصل کرلی ہے اور جاپان اس اعتبار سے امریکہ سے پیچھے چلا گیا ہے۔ یہی وہ فرق ہے جس نے امریکہ کو یہ موقع دیا کہ وہ جاپان کو شکست دے کر اس پر قابض ہوجائے۔ جاپان نے اس فکری رہنمائی کی روشنی میں امریکہ کی سیاسی اور فوجی بالادستی کو نظرانداز کیا اور اپنی ساری توجہ سائنسی تعلیم پر لگادی۔ اس کا نتیجہ حیرت ناک طور پر جاپان کی موافقت میں نکلا۔۔۔۔ نصف صدی سے بھی کم مدت میں مفتوح نے فاتح کے اوپر غلبہ حاصل کرلیا۔

انیسویں صدی کے علماء اگر مجتہدانہ بصیرت کے حامل ہوتے تو وہ اپنے لحاظ سے اسی قسم کا کام کرتے جو صلیبیوں اور جاپانیوں نے اپنے لحاظ سے کیا۔ وہ جہاد کا فتوی دینے کے بجائے علم کا فتوی دیتے۔ وہ جنگی تیاری کے بجائے قوم کو علمی تیاریوں کی طرف متوجہ کرتے۔ وہ دین کے ضروری تحفظ کے ساتھ تمام مسلم قوموں کو علوم جدیدہ کے حصول میں لگادیتے۔ اس کے بعد جو نتیجہ اس کے بارے میں کسی فرضی قیاس کی ضرورت نہیں۔ اولاً یورپ اور پھر جاپان کی صورت میں اللہ تعالٰی نے ہمارے لیے اس معاملہ میں واضح تاریخی مثال قائم کردی ہے اور کوئی بھی صاحب نظر آدمی اس تاریخ

مسیحی علماء اپنی مسلمانوں کے علمی پہلو کو نہ دیکھ سکے۔ وہ صرف ان کے سیاسی پہلو کو دیکھ کر ان کے ساتھ منتقمانہ لڑائی لڑنے لگے۔ موجودہ زمانہ میں خود یورپ کے انصاف پسند مفکرین نے اعتراف کیا ہے کہ اسپین اگر مسلمانوں کے ساتھ سیاسی انتقام میں نہ پڑتا اور ان کی لائی ہوئی علمی اور فنی ترقیوں میں شریک ہوجاتا تو آج بلاشبہ اسپین براعظم یورپ کا سب سے زیادہ ترقی یافتہ ملک ہوتا۔

انیسویں صدی میں جس مجتہدانہ رہنمائی کی ضرورت تھی وہ یہ تھی کہ مسلم علماء یہ فتوی دیتے کہ یورپی قوموں سے سیاسی ٹکراؤ کو نظر انداز کرو اور اس کے بجائے ایک طرف ان قوموں کو پرامن انداز میں دعوت حق کا مخاطب بناؤ، اور دوسری طرف جدید تعلیم اور ریسرچ میں ان کے شریک بن جاؤ۔ اس طرح ایک طرف اسلام کی اشاعت ہوتی۔ اور دوسری طرف مسلمان جدید علوم اور جدید ترقیوں میں دوبارہ اپنا وہ سفر شروع کردیتے جو پندرھویں صدی میں اسپین میں ختم ہوگیا تھا۔ مگر مجتہدانہ بصیرت نہ ہونے کی وجہ سے یہ سارا امکان استعمال ہونے سے رہ گیا۔

موجودہ زمانہ میں جب مغربی قومیں مسلم علاقوں میں گھس گئیں تو مسلم علماء نے قدیم روایات کے مطابق، ان کے خلاف تیر اور تلوار اکٹھا کیے اور ان سے لڑنے کے لیے کھڑے ہوگئے۔ ان کا یہ اقدام کامل شکست اور تباہی کی صورت میں برآمد ہوا۔ اس المیہ کا سبب مغربی قوموں کی سازشیں نہیں تھیں، جیسا کہ عام طور پر کہا جاتا ہے، بلکہ خود مسلم رہنماؤں کی اجتہادی نااہلی تھی۔

اصل یہ ہے کہ ہتھیار کا تعلق زمانی حالات سے ہے۔ قدیم زمانہ کا حریف چونکہ تیر اور تلوار سے مسلح ہوکر آتا تھا اس لیے ہمارے اسلاف نے تیر اور تلوار سے مسلح ہوکر اس کا بھرپور مقابلہ کیا۔ لیکن مغربی استعمار کا معاملہ قدیم حریفوں سے بالکل مختلف تھا۔ یہ وہ لوگ تھے جنھوں نے پچھلے کئی سو سال کے عمل کے نتیجہ میں خود قوت کے معیار کو بدل دیا تھا۔ اب قوت کا سرچشمہ علم تھا نہ کہ تلوار۔ مسلم رہنما اگر اس راز کو جانتے تو وہ کہتے کہ نئے حریف سے مقابلہ کرنے کے لیے علم کی قوت فراہم کرو۔

موجودہ زمانہ میں بعض سیکولر مسلمانوں نے مسلمانوں کو جدید علوم کے حصول کی طرف متوجہ کیا اور اس سلسلہ میں قرآن کی ان آیتوں کا حوالہ دیا جن میں علم کا ذکر ہے۔ لیکن ہمارے علماء نے یہ بحث چھیڑدی کہ قرآن میں علم سے مراد علم دین ہے نہ کہ جدید طبیعی علوم جو یورپ کے راستہ سے آرہے ہیں۔ ہمارے علماء کم از کم دو سو سال تک اس غیر متعلق بحث میں الجھے رہے' یہاں تک کہ مسلم قوم علوم جدیدہ میں ساری دنیا سے پچھڑ گئی۔

ہمارے علماء اجتہاد کا دروازہ بند کرکے اگر اپنے آپ کو مجتہدانہ بصیرت سے محروم نہ کرچکے ہوتے تو وہ کہہ سکتے تھے کہ جدید علوم کی اہمیت اگرچہ قرآن کی آیت علم سے نہیں نکلتی مگر وہ قرآن کی آیت قوت سے پوری طرح نکل رہی ہے۔ یہ علوم دور جدید کی قوت ہیں اس لیے قرآن کے حکم (اعداد قوت) کے مطابق' ہمیں چاہیے کہ ان کو بھرپور طور پر حاصل کریں۔

موجودہ زمانہ میں ایک عجیب مظہریہ دکھائی دیتا ہے کہ وہ مسلمان جو دور زراعت میں دنیا کی امامت کررہے تھے وہ دور صنعت میں ایک پچھڑا ہوا گروہ بن کر رہ گئے۔ اس مظہر کی توجیہہ عام طور پر صرف ایک کی جاتی ہے اور وہ یہ کہ یہ المیہ صلیبیوں اور صیونیوں کی سازش کی بنا پر پیش آیا ہے۔ اسی ذہن کی ترجمانی کرتے ہوئے ۸۰ سال پہلے شبلی نعمانی نے کہا تھا:

کہاں تک لوگے ہم سے انتقام فتح ایوبی
دکھاؤ گے ہمیں جنگ صلیبی کا سماں کب تک

آج بھی مسلمانوں کے تمام اخبار ورسائل خواہ وہ اردو کے ہوں یا عربی کے یا کسی اور زبان کے' سب کے سب "نظریہ سازش" کی تفصیلات سے بھرے رہتے ہیں۔ مگر یہ نظریہ نہ صرف لغو ہے بلکہ وہ قرآن کی تردید کے ہم معنی ہے۔ کیونکہ قرآن میں صاف طور پر اعلان کیا گیا ہے کہ اس دنیا میں آدمی جو کچھ بھگتتا ہے وہ صرف اس کے اپنے

ہمارے دشمن کے ایجنٹ ہو۔ بلکہ آپ نے خوش ہوکر فرمایا : **انما انت فینا رجل واحد** (**سیرۃ ابن ہشام** ۳/ ۲۴۷) یعنی تم تو ہمارے درمیان ایک ہی ایسے آدمی ہو۔ چنانچہ آپ نے اس آدمی کو استعمال کیا' اور اس نے ایک ایسی حکیمانہ تدبیر کی کہ دشمن محاصرہ ختم کرکے واپس چلے گئے۔ اس معاملہ کی تفصیل سیرت کی کتابوں میں دیکھی جاسکتی ہے۔

نعیم بن مسعود نے اس موقع پر وہی رول ادا کیا جس کو درمیانی (intermediary) شخص کا رول کہا جاتا ہے۔

اس واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی سنتوں میں سے ایک سنت یہ بھی ہے کہ "درمیانی شخص" کی عزت کی جائے۔ اس کے اوپر بھروسہ کیا جائے۔ اور اس کو باہمی معاملات کی اصلاح کے لیے استعمال کیا جائے۔ مگر موجودہ زمانہ کے مسلمان چونکہ "سنت رسول" کی کتابوں میں اس سنت کو لکھا ہوا نہیں پاتے' اس لیے وہ اس سنت سے واقف بھی نہیں ہیں۔

موجودہ زمانہ میں مسلمانوں کو اس کا زبردست نقصان بھگتنا پڑا ہے۔ سرسید احمد خان گویا مسلمانوں اور انگریزوں کے بیچ میں درمیانی شخص تھے۔ مگر ہمارے علماء ان کی قدر نہیں کرسکے بلکہ ان کی تکفیر و تفسیق کرکے انہیں مسلم معاشرہ سے کاٹنے کی کوشش کی۔ اسی طرح مولانا ابوالکلام آزاد مسلمانوں اور ہندوؤں کے بیچ میں درمیانی شخص بن گئے تھے۔ مگر سنت نبوی سے اس ناواقفیت کی بنا پر ان کو بھی مسلمانوں نے مشتبہ سمجھا اور انہیں "شوبوائے" کا لقب دے کر ذلیل کیا۔ اس طرح مسلمان ان فوائد سے محروم ہوگئے جو مولانا آزاد کے ذریعہ انہیں اس ملک میں پہنچ سکتے تھے۔

اسی طرح ساری مسلم دنیا میں جدید تعلیم یافتہ طبقہ مغربی قوموں اور مسلمانوں کے بیچ میں درمیانی گروہ بن گیا تھا۔ ان کے ذریعہ مسلمان بہت سی مضرتوں سے بچ سکتے تھے اور بہت سے فوائد حاصل کرسکتے تھے۔ مگر ساری دنیا کے مذہبی طبقہ نے ان کو

شبہ کی نظر سے دیکھا۔ اور انہیں مغرب زدہ قرار دے کر ان کو دشمنوں کی صف میں کھڑا کردیا۔

اسپین کی تاریخ برعکس صورت میں

یہاں میں اضافہ کروں گا کہ اجتہادی بصیرت سے محرومی کی بنا پر موجودہ صدی میں ہمارے ساتھ جو المیہ پیش آیا' یہی برعکس صورت میں مسیحی چرچ کی بے بصیرتی کے نتیجہ میں اسپین میں ان کے ساتھ پیش آچکا ہے۔ آٹھویں صدی عیسوی میں اسپین میں مسلمانوں کا داخلہ محض ایک سیاسی داخلہ نہ تھا' وہ نئے علوم اور نئی ٹکنیک کا داخلہ تھا۔ چنانچہ مسلمانوں نے اسپین میں صرف اپنی سیاسی بالادستی قائم نہیں کی۔ بلکہ انہوں نے غیر معمولی محنت سے ملک کی تاریخ بدل دی۔ انہوں نے اسپین کو ہم عصر یورپ کا سب سے زیادہ ترقی یافتہ ملک بنادیا۔

لیکن اس زمانہ کے مسیحی علماء ٹھیک اسی طرح اجتہادی بے بصیرتی کا شکار تھے جس طرح مسلم علماء انیسویں صدی میں اجتہادی بے بصیرتی میں مبتلا ہوگئے۔ چنانچہ مسیحی علماء نے اپنے ملک میں مسلمانوں کے سیاسی داخلہ کو تو دیکھا مگر وہ ان کے اس پہلو کو نہ دیکھ سکے کہ وہ جدید علمی اور فنی ترقیوں کے نقیب (harbinger) بن کر یہاں آئے ہیں۔ اپنی اس بے بصیرتی کو انہوں نے مسلمانوں کے اوپر انڈیل دیا اور انہیں اپنے ملک سے نکالنے کی مجنونانہ کوشش شروع کردی۔ جب کہ مقامی اسپینیوں کی علمی پس ماندگی کا یہ عالم تھا کہ مسلمان جب مجبورانہ طور پر اسپین سے واپس آگئے تو ان کی چھوڑی ہوئی رصدگاہوں کا کوئی مصرف اسپینی مسیحیوں کو معلوم نہ تھا۔ چنانچہ انہوں نے ان رصدگاہوں کو چرچ کے گھنٹہ گھر میں تبدیل کردیا۔

نومبر ۱۹۹۴ میں میں نے اسپین کا سفر کیا تھا۔ میں نے حیرت انگیز طور پر پایا کہ اسپین دوسرے ترقی یافتہ یورپی ملکوں کے مقابلہ میں کمتر درجہ کا ملک نظر آتا ہے۔ جب کہ آٹھ سو سال پہلے وہ جدید ترقیات کا ہراول بنا ہوا تھا۔ اس کی واحد وجہ یہ ہے کہ

حدیبیہ کا واقعہ مختصر طور پر یہ ہے کہ ہجرت کے چھٹے سال رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم اپنے اصحاب کے ساتھ مدینہ سے مکہ کے لیے روانہ ہوئے۔ آپ کا مقصد عمرہ کرنا تھا۔ آپ مکہ کے قریب حدیبیہ کے مقام پر پہنچے تھے کہ مکہ کے مشرکین نے آگے بڑھ کر آپ کو روکا۔ انھوں نے کہا کہ ہم آپ کو مکہ میں داخل ہونے نہیں دیں گے۔

یہ ایک بڑی نازک صورت حال تھی۔ یقینی معلوم ہوتا تھا کہ اگر آپ نے مکہ میں داخلہ پر اصرار کیا تو جنگ کی نوبت آجائے گی اور پھر جان ومال کی ہلاکت کے سوا کچھ اور حاصل نہیں ہوگا۔ اس وقت آپ نے قریش مکہ سے گفت وشنید جاری کردی۔ اس کا نتیجہ دونوں کے درمیان ایک معاہدہ تھا۔ یہ در اصل ایک ناجنگ معاہدہ (no-war pact) تھا جس کی بیشتر دفعات بظاہر قریش کے حق میں اور مسلمانوں کے خلاف تھیں۔ اس کے باوجود آپ اس صلح نامہ پر دستخط کرکے مدینہ واپس آگئے۔

یہ معاہدہ چودہ سو سال سے کتابوں میں لکھا ہوا موجود ہے۔ مگر تمام عوام وخواص اس کو بس "غزوۃالحدیبیہ" کا ایک معاملہ سمجھتے ہیں، کیونکہ کتابوں میں وہ اسی عنوان کے تحت لکھا گیا ہے، حالانکہ وہ ایک امن کا معاہدہ تھا اور امن کی طاقت کو استعمال کرنے کی ایک عظیم تدبیر۔

اس معاہدہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلامی عمل (Islamic activism) ایک پرامن عمل ہے۔ اسلامی عمل تشدد کی طاقت پر مبنی نہیں ہے بلکہ امن کی طاقت پر مبنی ہے۔ مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان اگر جنگ اور ٹکراؤ کی حالت قائم ہوجائے تو اسلام کی طاقت امن کا ظہور رک جائے گا۔ اس لیے اہل ایمان کو ایسا کرنا چاہیے کہ جب دونوں فریقوں میں اس قسم کی صورت حال پیدا ہوجائے تو وہ فریق ثانی کی شرائط کو

یک طرفہ طور پر مان کر اس سے صلح کرلیں۔ تاکہ وہ فضا پیدا ہو جس میں اسلام کی امن کی طاقت کو بروئے کار آنے کا موقع مل جائے۔

یہ ایک عظیم حکمت ہے۔ اس حکیمانہ عمل میں' قرآن کی شہادت کے مطابق' فتح مبین کا راز چھپا ہوا ہے۔ مگر موجودہ مسلمان اس تسخیری سنت کو اختیار کرنے سے محروم ہیں' اور اس کی سادہ وجہ یہ ہے کہ وہ اپنے تقلیدی ذہن کی وجہ سے اس کو سنت رسول کے طور پر جانتے ہی نہیں۔

۱۔ اسلامی تاریخ کا ایک واقعہ وہ ہے جس کو غزوہ خندق یا غزوہ احزاب کہا جاتا ہے۔ یہ غزوہ شوال ۵ ھ میں پیش آیا۔ اس میں بارہ ہزار کی نہایت مسلح فوج نے مدینہ کو گھیر لیا تھا۔ یہ نہایت سخت معاملہ تھا۔ قرآن میں اس کی تصویر ان الفاظ میں کھینچی گئی ہے کہ جب وہ اوپر سے اور نیچے سے تم پر چڑھ آئے۔ جب خوف سے آنکھیں پتھرا گئیں۔ کلیجے منہ کو آگئے۔ اور تم لوگ اللہ کے بارے میں طرح طرح کے گمان کرنے لگے۔ اس وقت ایمان والے خوب آزمائے گئے اور وہ بری طرح ہلا مارے گئے (الاحزاب ۱۰-۱۱)۔

اس وقت مسلمان مقابلہ کرنے کی پوزیشن میں نہیں تھے۔ چنانچہ شہر کے باہر خندق کھود کر ٹکراؤ سے بچنے کی کوشش کی گئی۔ تاہم مسئلہ ختم نہیں ہوتا تھا۔ شدید محاصرہ کی یہ حالت تقریباً ۲۵ دن تک جاری رہی۔ اس انتہائی مشکل موقع پر ایک مسلمان نے نہایت اہم کردار ادا کیا۔ اس کا نام نعیم بن مسعود تھا۔ نعیم بن مسعود نے رات کے وقت آکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ملاقات کی اور کہا کہ میں ایک ایسا شخص ہوں جس کو دونوں طرف کا اعتماد حاصل ہے۔ ایک طرف میں سچے دل سے مسلمان ہوچکا ہوں۔ دوسری طرف سابقہ تعلق کی بنا پر ابھی تک قریش اور یہود میری عزت کرتے ہیں۔

یہ سن کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ نہیں فرمایا کہ بھاگ جاؤ' تم

میں بطور سنت درج نہیں کیا گیا تھا ان کو شعوری طور پر فہرست سنت سے خارج سمجھ لیا۔ اس طرح داڑھی اور ازار اور مسواک جیسی چیزوں کو تو سنت سمجھا جانے لگا۔ اور دوسری بہت سی چیزیں ان کے ذہنوں میں سنت کی حیثیت سے جگہ نہ پاسکیں، حالاں کہ وہ بھی بلاشبہ سنت رسولؐ تھیں۔ بعد کو جب کھلے ذہن سے سوچنے کا ذوق ختم ہوگیا اور تقلیدی ذہن ہی تمام لوگوں کا اوپر چھاگیا تو یہ غلطی مزید پختہ ہوکر عوام وخواص کے ذہنوں پر چھاگئی۔

یہاں اس نوعیت کی چند سنتیں بطور مثال درج کی جاتی ہیں۔ جو اگرچہ سنت ہیں اور نہایت اہم سنت ہیں۔ مگر قدیم کتابوں میں بطور سنت درج نہ ہونے کی بنا پر عملاً وہ ہماری فہرست سنت سے خارج ہوگئی ہیں۔

۱۔ صحیح البخاری میں ایک باب ہے جس کے الفاظ ہیں "**باب فضل مكة وبنيانها**" یعنی مکہ کی فضیلت کا اور اس کی تعمیر کا باب۔ اس باب کے تحت حضرت عائشہ کی روایت نقل کی گئی ہے۔ اس میں بتایا گیا ہے کہ جاہلیت کے زمانہ میں ایک بار کعبہ کی دیواریں گر گئیں۔ اس کے بعد مشرکین نے کعبہ کی عمارت کو دوبارہ بنایا۔ حضرت ابراہیم کا بنایا ہوا کعبہ لمبا تھا۔ مگر مشرکین کے پاس چونکہ سامان کم تھا، انہوں نے نئی تعمیر میں کعبہ کو چوکور کردیا۔ اور اس کا ایک حصہ خالی چھوڑ دیا جو اب حطیم کہا جاتا ہے۔

روایت بتاتی ہے کہ حضرت عائشہؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے (فتح مکہ کے بعد) کہا کہ اے خدا کے رسولؐ آپ کیوں نہیں اس کو دوبارہ ابراہیمی اساس کی طرف لوٹا دیتے۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا۔ تمہاری قوم ابھی جلد ہی جاہلیت سے نکل کر اسلام میں داخل ہوئی ہے۔ اگر میں ایسا کروں تو مجھے ڈر ہے کہ وہ ان کے دلوں میں ناگواری پیدا کرے گا **فاخاف ان تنكر قلوبهم) فتح الباری** ۳/۱۳-۵۱۳۔

موجودہ فہرست بندی میں ایک قاری اس روایت کو پڑھے گا تو وہ

اس کو فضیلت مکہ یا قصہ کعبہ کے خانہ میں ڈال کر آگے بڑھ جائے گا۔ اس سے وہ اپنی زندگی کے لیے کوئی رہنمائی نہیں لے سکے گا۔ حالانکہ اس روایت میں ایک عظیم حکمت اور عظیم رہنمائی موجود ہے۔ اس پیغمبرانہ واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اجتماعی معاملات میں آدمی کو آئیڈیل کے بجائے پریکٹیکل کو دیکھنا چاہیے، حتیٰ کہ اس وقت بھی جب کہ وہ سچے اہل ایمان کے ساتھ معاملہ کر رہا ہو جیسا کہ اصحاب رسول تھے۔

اجتماعی زندگی میں معاملہ کرتے ہوئے بار بار ایسا پیش آتا ہے کہ ایک صورت وہ ہوتی ہے جو اس معاملہ میں آئیڈیل صورت ہوتی ہے۔ مگر حالات بتاتے ہیں کہ اگر آئیڈیل یا معیاری حل پر اصرار کیا گیا تو بات مزید بگڑ جائے گی۔ ایسی حالت میں پیغمبرانہ سنت یہ ہے کہ معیاری حل پر اصرار نہ کیا جائے، بلکہ عملی حل کو قبول کرلیا جائے۔

آزادانہ غور و فکر کا ماحول ہو تو آدمی اس سنت رسولؐ کو دریافت کرے گا جس میں بے شمار فوائد چھپے ہوئے ہیں۔ اور اگر قدیم ذخیرہ پر آزادانہ غور و فکر کا ماحول نہ ہو تو وہ اس عظیم سنت سے آگاہ نہ ہوسکے گا۔ اور نتیجہ کے طور پر اس کے دور رس فائدوں سے بھی محروم رہے گا۔

۲۔ انھیں "نامعلوم" سنتوں میں سے ایک سنت وہ ہے جس کو سنت حدیبیہ کہا جاسکتا ہے۔ موجودہ زمانہ کے مسلمان اس عظیم سنت رسول سے اتنا زیادہ بے خبر ہیں کہ اگر اس کو لوگوں کے سامنے بیان کیا جائے تو عوام سے لے کر خواص تک یہ کہہ کر اس کو نظر انداز کردیتے ہیں کہ یہ تو بزدلی اور پسپائی ہے:

آئین جواں مرداں حق گوئی و بے باکی
اللہ کے شیروں کو آتی نہیں روباہی

ایک ثابت شدہ سنت رسولؐ سے یہ اجنبیت کیوں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس سنت کو سیرت کی کتابوں میں **غزوۃ الحدیبیہ** کے تحت درج کیا گیا ہے (**السیرۃ النبویہ لابن کثیر** ۳ / ۳۱۲)۔

اعمال کا نتیجہ ہوتا ہے۔

اس پس ماندگی کا واحد سبب جدید علوم میں مسلمانوں کا پچھڑاپن ہے۔ مسلمان جدید علوم میں پیچھے ہوگئے' اس لیے وہ جدید صنعت میں بھی پیچھے ہوگئے' اور جدید صنعت میں پیچھے ہونے کے نتیجہ میں وہ دور جدید کے ہر شعبہ میں پچھڑ کر رہ گئے۔ کیونکہ موجودہ زمانہ میں تمام چیزوں کا تعلق علم سے ہوگیا ہے۔

میدان عمل میں تبدیلی

موجودہ زمانہ میں خاص طور پر مغربی میڈیا مسلسل یہ تاثر دے رہا ہے کہ اسلام اپنے روایتی تصور کے اعتبار سے ایک ناروا دار مذہب (intolerant religion) ہے۔ وہ موجودہ روا دار دنیا (tolerant world) میں چل نہیں سکتا۔ اس لیے ضروری ہے کہ اسلام کی از سرنو تشکیل کرکے یا اس میں تغیر و تبدل کرکے اس کو روا دار مذہب بنایا جائے۔ ورنہ اسے رد کردے گی۔ کیوں کہ آج کی دنیا کسی بھی ایسی آئیڈیا لوجی کو قبول نہیں کرسکتی جس کی بنیاد ناروا داری پر ہو' جیسا کہ کمیونزم کے ساتھ پیش آیا۔

مگر یہ تشکیل نو کا مسئلہ نہیں بلکہ اعلان نو کا مسئلہ ہے۔ کیونکہ مغربی میڈیا نے یہ نظریہ ان عملی واقعات کو سامنے رکھ کر بنایا ہے جو آج اسلام کے نام پر جگہ جگہ کیے جارہے ہیں۔ وہ لڑائیاں جو کچھ مسلمان کہیں غیر مسلم حکمرانوں کے ساتھ اور کہیں خود مسلم حکمرانوں کے ساتھ اسلام کے نام پر لڑ رہے ہیں سراسر غیر اسلامی ہیں۔ بلکہ خالص فقہی زبان میں یہ تمام لڑائیاں فعل حرام کی حیثیت رکھتی ہیں۔ اور یہ اس مسئلہ میں اسلام کا وہ حکم ہے جو اب سے چودہ سو سال پہلے پیغمبر اسلام نے واضح طور پر بتایا تھا اور آپ کے بعد وہ فقہ میں باقاعدہ طور پر مدون ہوچکا ہے۔

پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم سے بعد کے دور کے بارے میں بہت سی روایتیں حدیث کی کتابوں میں آئی ہیں۔ ان کو کسی بھی مجموعہ حدیث میں **کتاب الفتن** کے ابواب میں دیکھا جاسکتا ہے۔ ان روایتوں میں رسول اللہ علیہ وسلم نے واضح طور پر

بتادیا تھا کہ میرے بعد حکمرانوں میں بگاڑ آئے گا مگر تم اس سیاسی بگاڑ پر صبر کرنا اور ہرگز ان کے خلاف جنگی اقدام نہ کرنا۔

اس سلسلہ کی ایک حدیث کی تشریح کرتے ہوئے صحیح مسلم کے شارح امام نووی لکھتے ہیں کہ سیاسی حاکموں سے ان کے حکومتی معاملات کے بارے میں تعرض نہیں کرنا چاہیے۔ اور اگر کوئی بات واضح طور پر قواعد اسلام کے خلاف ہو تب بھی قول کے درجہ میں اس کا اظہار کرنا چاہیے۔ اور جہاں تک ان کے خلاف عملی بغاوت اور جنگ کا تعلق ہے تو حرام ہے اور اس پر اہل اسلام کا اجماع ہے۔ خواہ یہ حکمراں فاسق اور ظالم ہوں۔

امام نووی مزید لکھتے ہیں کہ علماء نے کہا ہے کہ حکمراں کو معزول نہ کرنا اور اس کے خلاف بغاوت کا حرام ہونا، اس کا سبب یہ ہے کہ اس کی وجہ سے فتنے پیدا ہوں گے اور خون بہایا جائے گا اور باہمی فساد واقع ہوگا۔ پس حکمراں کو معزول کرنا اس سے زیادہ بگاڑ پیدا کرے گا جتنا کہ اس کا باقی رہنا (صحیح مسلم بشرح النووی ۱۲/۲۲۹)

حکمرانوں سے جنگ حرام قرار دینے کا مطلب مسلمانوں کو بے عمل بنانا نہیں ہے۔ بلکہ اس طرح اہل اسلام کو یہ راستہ دکھایا گیا ہے کہ وہ تشدد کی طاقت کو استعمال کرنے سے بچیں اور امن کی طاقت کو استعمال کریں۔ اسلام میں جس طرح فرد کی اصلاح ضروری ہے، اسی طرح سماج کی اصلاح اور حکومت کی اصلاح بھی ضروری ہے۔ مگر اصلاح کی یہ کوشش اسی دائرہ میں رہ کر کی جانی چاہیے جو حالات کے اعتبار سے امن کے ذریعہ ممکن ہے۔

بنو امیہ اور بنو عباس کے زمانہ میں حکومت میں بہت زیادہ بگاڑ آگیا تھا۔ اس وقت لاکھوں کی تعداد میں علماء اور صلحاء مسلم معاشرہ میں موجود تھے۔ مگر انہوں نے ان حکمرانوں کے خلاف بغاوت نہیں کی۔ ان کی یہ روش بے عملی نہیں تھی۔ یہ بے فائدہ عملی سے ہٹ کر بافائدہ عمل کے میدان میں سرگرم ہونا تھا۔ چنانچہ تاریخ بتاتی

ہے کہ اس زمانہ کے علماء اور اہل دین نے حکومت سے ٹکراؤ کو چھوڑ کر قرآن' حدیث' سیرت' تاریخ' اور مختلف علوم وفنون میں محنت شروع کردی۔ وہ دعوت واصلاح کے میدان میں سرگرم ہوگئے۔ انہوں نے نئی نسلوں کو تعلیم یافتہ بنانے کی جدوجہد میں اپنے آپ کو لگادیا۔ وغیرہ

یہی وہ کوشش ہیں جو دور اول میں شاندار اسلامی تمدن کی صورت میں ظاہر ہوئیں۔ اس کے برعکس اگر وہ حکمرانوں سے لڑجاتے تو وہ صرف بربادی کی تاریخ بناتے نہ کہ تعمیر کی تاریخ۔

اس نوعیت کے چند امور اور ہیں جن کا تذکرہ یہاں مناسب ہوگا۔ تاہم ان کے معاملہ میں اسلام کی پوزیشن معروف معنوں میں تشکیل جدید کی نہیں ہے' بلکہ اعلان جدید کی ہے۔ یہاں ہمیں صرف یہ کرنا ہے کہ انسانی غبار کو ہٹاکر قرآن وسنت کی روح کو ہم از سرنو دریافت کریں۔

تدریجی نہ کہ انقلابی

کچھ مغربی دانشور کہہ رہے ہیں کہ سوویت یونین کے سقوط (۱۹۹۱) کے بعد امریکہ نے اسلام کو اپنے دشمن کے طور پر پرو جیکٹ کرنا شروع کردیا ہے۔ اس پر مسلم دانشوروں نے سخت رد عمل کا اظہار کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اسلام کسی کا دشمن نہیں' اور امریکہ محض سازش کے تحت فرضی طور پر اسلام کو اپنے دشمن کے روپ میں پیش کررہا ہے۔

مگر امریکہ کے سامنے اصل مسئلہ نظریاتی اسلام کا نہیں ہے بلکہ عملی مسلمانوں کا ہے۔ امریکہ کے مبصرین یہ دیکھ رہے ہیں کہ موجودہ زمانہ کے مسلم مفکرین اسلام کو اسی طرح ایک "انقلابی" نظریہ کے طور پر پیش کررہے ہیں جس طرح اس سے پہلے کمیونزم یا مارکسزم کو پیش کیا جاتا تھا' اور جس کے نتیجہ میں کمیونزم جدید صنعتی نظام کا دشمن قرار پایا۔ اب اگر موجودہ مسلم مفکرین کی رائے کے مطابق' اسلام اسی طرح

ایک انقلابی نظریہ ہو جس طرح کمیونزم ایک انقلابی نظریہ تھا تو امریکہ حق بجانب ہوگا اگر وہ سوویت یونین کے ٹوٹنے کے بعد اسلام کو اپنا دشمن تصور کرے۔ مگر میں کہوں گا کہ اسلام کی یہ عسکری یا انقلابی تعبیر درست نہیں' اس لیے امریکہ یا کسی غیر امریکہ کا یہ سمجھنا بھی درست نہیں کہ اسلام اس کا دشمن ہے۔

اصل یہ ہے کہ موجودہ زمانہ میں' کارل مارکس نے سماجی انقلاب کا ایک نظریہ پیش کیا جو مختلف اسباب سے ساری دنیا میں پھیل گیا۔ یہاں تک کہ وہ تمام لوگوں کے درمیان کچھ دنوں کے لیے سب سے زیادہ مقبول نظریہ بن گیا۔ مارکس کی نظر میں سیاست کے لیے طاقت انتہائی ضروری ہے۔ انقلاب پسندوں کے لیے پہلا کام یہ ہے کہ وہ سیاسی اقتدار پر قبضہ کریں۔ بقیہ تمام چیزیں اسی کے اوپر منحصر ہیں :

In Mrx's view power and politics are crucial,the seiqure of power by the revolutionaries is the first step that determines all the rest (15 / 788)

یہ انقلابی نظریہ جب دنیا میں پھیلا تو جس طرح دوسرے بیشتر حلقے اس سے متاثر ہوئے۔ اسی طرح بہت سے مسلم مفکرین بھی اس سے شدید طور پر متاثر ہوئے۔ انہوں نے اسلام کے تحریکی عمل کو بھی اسی پر ڈھال دیا۔ انہوں نے اسلامی تحریک کی تشریح اس طرح کی کہ مسلمانوں کی نئی نسلوں کو دکھائی دینے لگا کہ اسلام بھی' کیمونزم کی طرح' ایک انقلابی نظریہ ہے۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ حکومت کی طاقت پر بزور قبضہ کرکے پوری زندگی کے نظام کو شریعت کے مطابق قائم کیا جائے۔

اس اسلامی تصور میں' کیمونزم کی طرح' یہ ضروری قرار پایا کہ سب سے پہلے سیاسی اقتدار پر قبضہ حاصل کیا جائے۔ اور چونکہ اقتدار کی کنجیوں کے مالک آسانی سے اس کو کسی اور کے حوالے نہیں کرتے۔ اس لیے اہل اسلام کا فرض ہے کہ وہ لڑکر ارباب حکومت سے اقتدار کی کنجیاں چھین لیں تا کہ زمین کے اوپر شریعت الٰہی کے قوانین نافذ کیے جاسکیں۔

اسلام کی یہی وہ غلط انقلابی تفسیر ہے جس نے موجودہ زمانہ کی مسلم نسلوں کو ہر جگہ متحرک کر رکھا ہے۔ وہ حکمراں طبقہ سے "اقتدار کی کنجیاں" چھیننے میں مصروف ہیں۔ اور جس طرح کمیونسٹ لوگ اپنے اس مقصد میں تشدد کی آخری حد تک پہنچ گئے، اسی طرح یہ مسلم انقلابی بھی تشدد کے تمام ممکن حربوں کو استعمال کرکے اپنے مقصد کے حصول میں لگے ہوئے ہیں۔

مسلم انقلابیوں نے ساری دنیا میں یہ جو متشددانہ صورت حال پیدا کر رکھی ہے، وہ یقینی طور پر نہ صرف مغربی تہذیب کے لیے بلکہ ساری انسانیت کے لیے خطرہ ہے۔ اگر یہی اسلام ہو تو یقینی طور پر دنیا حق بجانب ہوگی اگر وہ اسلام کو اپنے لیے خطرہ سمجھے اور دور جدید کے دانشور خطرہ اسلام (Threat of Islam) جیسی کتابیں لکھ کر شائع کریں۔

مگر حقیقت یہ ہے کہ جس طرح مارکسزم تاریخ انسانی کی ایک خود ساختہ تشریح تھی، اسی طرح اسلام کی یہ نام نہاد انقلابی تشریح بھی یقینی طور پر بالکل بے بنیاد تشریح ہے۔ اس کا کوئی بھی تعلق اس اسلام سے نہیں ہے جو قرآن وسنت کی صورت میں ہمیں دیا گیا ہے۔

ایک لفظ میں، اسلام کا طریق کار تدریجی ہے، انقلابی نہیں ہے۔ فطرت کا پورا نظام تدریج کے اصول پر چلتا ہے۔ اسلام دین فطرت ہے۔ اس لیے وہ بھی مکمل طور پر ایک تدریجی نظام ہے نہ کہ نام نہاد انقلابی نظام۔

صحیح بخاری میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ قرآن میں ابتداءً وہ سورتیں نازل ہوئیں جن میں جنت اور جہنم کا ذکر تھا۔ یہاں تک کہ جب لوگ تائب ہوکر اسلام میں آگئے (اور ان میں قبولیت کی استعداد پیدا ہوگئی) تو حلال اور حرام کے احکام اترے۔ اور اگر ابتدا ہی میں یہ حکم اترتا کہ شراب نہ پیو تو لوگ کہتے کہ ہم کبھی شراب نہیں چھوڑیں گے۔ اور اگر ابتدا ہی میں یہ حکم اترتا کہ زنا نہ کرو تو لوگ

کہتے کہ ہم کبھی زنا نہیں چھوڑیں گے (فتح الباری بشرح صحیح البخاری ۸؍۱۵۵)۔

یہ روایت اور اس طرح کے دوسرے نظائر ثابت کرتے ہیں کہ اسلام میں اصلاح اور تبدیلی کا طریقہ تدریجی طریقہ ہے۔ موجودہ نام نہاد انقلابی (revolutionary) طریقہ اسلام کا نہیں۔ خالص اسلامی نقطہ نظر سے' موجودہ زمانہ کی تمام وہ انقلابی تحریکیں غیر اسلامی تحریکیں ہیں جو تشدد کے زور پر اقتدار پر قبضہ کرنا چاہتی ہیں تاکہ اسلام کا سیاسی اور قانونی نظام نافذ کریں۔ اس قسم کی تحریکیں چلانے والے افراد یقینی طور پر امن عامہ کے لیے خطرہ ہیں۔ مگر جہاں تک خدا کے دین اسلام کا تعلق ہے' وہ ہرگز امن عالم کے لیے خطرہ نہیں۔ کیونکہ اسلام اپنا طریق فکر اور اپنا طریق زندگی تمام تر امن اور ترغیب اور تدریج کے اصول پر لانا چاہتا ہے نہ کہ زور زبردستی کے ذریعہ۔

اجتہاد دو طرفہ معرفت کا طالب ہے۔ ایک طرف اسلام اور دوسری طرف جدید احوال۔ اگر دور جدید کو اس قسم کی اجتہادی نگاہ سے دیکھا جاتا تو نتیجہ بالکل مختلف ہوتا۔ اب دکھائی دیتا کہ جدید نظام سیاست' کم از کم نظری طور پر' اسلام کی روح سے بہت قریب ہے۔ بلکہ وہ اسلام کے لائے ہوئے فکری انقلاب ہی کا ایک ضمنی حاصل ہے۔

مثلاً موجودہ دور میں عدلیہ اور انتظامیہ کا ایک دوسرے سے علیحدہ ہونا' قانون کے آگے ہر شخص کا اصولی طور پر برابر ہونا' سماجی انصاف' انسانی برابری کی قدروں کا عالمی اعتراف' مذہبی جبر سے حکومت کا رشتہ منقطع کیا جانا' وغیرہ۔

اس قسم کے بہت سے اصول (norms) جو موجودہ زمانہ میں عمومی طور پر تسلیم کر لیے گئے ہیں' وہ عین اسلام کے حق میں ہیں۔ بلکہ اسلام کے لیے لائے ہوئے فکری اور عملی انقلاب ہی کا ایک نتیجہ ہیں۔ ان کی حیثیت حدیث کے الفاظ میں "ضالة المومن" کی تھی۔ اگر مجتہدانہ بصیرت سے کام لیا جاتا تو یہ سب اسلام کے

موافق نظر آتے۔ ضرورت تھی کہ ان مثبت عوامل کو اسلام کے حق میں حقیقت پسندی اور حکمت کے ساتھ استعمال کیا جائے۔

مگر مقلدانہ ذہن ہر نئی چیز سے بھڑکتا ہے' خواہ وہ عین اس کی اپنی ہی چیز کیوں نہ ہو۔ یہی مقلدانہ نفسیات موجودہ زمانہ میں مسلمانوں کے لیے نئی چیزوں کو سمجھنے میں رکاوٹ بن گئی۔

چند متفرق مسائل

۱۔ جدید مسائل میں سے ایک مسئلہ قومیت کا ہے۔ یہ سمجھا جاتا ہے کہ قومیت کا جدید تصور اسلام کے روایتی تصور قومیت سے ٹکراتا ہے۔ اسلام کے روایتی تصور میں امت مسلمہ ایک عالمی وح ت کا نام ہے۔ ہر جگہ کے مسلمان یکساں طور پر وحدت ملی کا جز ہیں۔ : ہ جدید تصور قومیت میں قوم (نیشن) کو جو چیز متعین کرتی ہے وہ جغرافی حدود ہیں۔

زیادہ گہرائی سے دیکھئے تو یہ بحث بھی غیر ضروری معلوم ہوگی۔ اسلام کی پوری تاریخ میں اس قسم کا رومانی تصور قومیت کبھی بھی رائج نہیں رہا ہے۔ ابتدائی ہزار سال تک مسلمان سیاسی وحدتوں کے اعتبار سے الگ الگ مجموعوں میں بٹے ہوئے تھے۔ مثلاً بغداد کی عباسی سلطنت میں بسنے والے مسلمان اگر ایک وحدت تھے تو قرطبہ کی اموی سلطنت میں بسنے والے مسلمان دوسری وحدت تھے۔ آج بھی پاکستان کے مسلمان ایک الگ سیاسی وحدت ہیں اور بنگلہ دیش کے مسلمان دوسری علیحدہ وحدت' وغیرہ۔

اس اعتبار سے موجودہ زمانہ میں قومیت کے تصور میں جو فرق ہوا ہے وہ کلی طور پر کوئی نئی چیز نہیں۔ یہ ایک لفظی فرق کی بات ہے۔ پہلے اگر سیاسی نظام وحدت کا ذریعہ سمجھا جاتا تھا تو اب جغرافی حدود کو وحدت کا ذریعہ سمجھا جانے لگا ہے۔ یہ ایک ظاہری فرق کی بات ہے نہ کہ حقیقی فرق کی بات۔

اس سلسلہ میں ابن خلدون کا نظریہ مجھے نہایت صحیح معلوم ہوتا ہے۔ اس نے لکھا ہے کہ اہل اسلام کا اتحاد سیاسی وحدت پر مبنی نہیں ہے، وہ روحانی وحدت پر مبنی ہے۔ یعنی اسلامی اتحاد کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ تمام دنیا کے مسلمان ایک حکومت کے تحت متحد ہوگئے ہوں۔ عملی ضرورت کے تحت وہ الگ لگ سیاسی وحدتوں میں منقسم رہیں گے۔ لیکن اسی کے ساتھ فکری اور روحانی اشتراک انہیں وحدت ملی کا احساس عطا کرتا رہے گا۔

موجودہ زمانہ میں بظاہر جو چیزیں اسلام سے متصادم نظر آتی ہیں ان میں سے ایک آزادی رائے کا نظریہ ہے۔ موجودہ زمانہ میں آزادی کو خیر اعلیٰ (summum bonum) سمجھا جاتا ہے۔ جدید نظریہ کے مطابق ہر فرد کو غیر مشروط طور پر آزادی رائے کا حق حاصل ہے۔ اس کی حد صرف یہ ہے کہ وہ دوسروں کے لیے عملی ضرر کا سبب نہ بنے۔اس حدبندی میں یقینی طور پر جذبات کا مجروح ہونا شامل نہیں۔

یہ مسلمانوں کے لیے سخت برہمی کا باعث رہا ہے اور ہے۔ کیوں کہ اس حق کی بنا پر تنقیص اسلام یا اہانت رسول کوئی ممنوع چیز نہیں رہتی اور دل آزار واقعات ظہور میں آتے ہیں۔

ایک بات قابل غور ہے کہ موجودہ زمانہ کے مسلم رہنماؤں نے "آزادی رائے" کے مائنس پوائنٹ کو دیکھا مگر وہ اس کے پلس پوائنٹ کو نہ دیکھ سکے۔ جب کہ حقیقت یہ ہے کہ اس میں مائنس پوائنٹ اگر ایک فی صد ہے تو پلس پوائنٹ اس کے مقابلہ میں ۹۹ فی صد ہے۔

اس معاملہ کو تاریخ کی روشنی میں دیکھا جائے تو آزادی رائے کا حق خود مسلمانوں کے لیے ایک عظیم نعمت بن کر ظاہر ہوا تھا۔ کیونکہ جدید تہذیب سے پہلے تاریخ کے تمام ادوار میں ساری دنیا میں جبر کا نظام قائم

تھا۔ آزادی رائے اس حد تک معدوم تھی کہ اسٹیٹ کی رائے کے خلاف کسی اور رائے کا اظہار کرنے کی قیمت یہ دینی پڑتی تھی کہ آدمی کو قتل کردیا جائے۔ اس صورت حال نے دین حق کی آزادانہ اشاعت کا دروازہ بند کر رکھا تھا۔

اس اعتبار سے دیکھئے تو اظہار رائے کی موجودہ آزادی اہل اسلام کے لیے ایک عظیم نعمت ہے۔ کیونکہ وہ ہمارے لیے تبلیغ ودعوت کے بند راستہ کو لامحدود طور پر کھول دینے والا ہے۔ اب اگر 'اہانت' جیسے کچھ مظاہر پیدا ہورہے ہوں تو ہم کو اسے اس نظر سے دیکھنا چاہیے جس طرح ایک کسان باران رحمت میں کیچڑ کے مسئلہ کو دیکھتا ہے۔ بارش میں اگرچہ بعض اوقات کیچڑ کے مسائل بھی پیدا ہوجاتے ہیں۔ مگر بارش کے عظیم فائدوں کے مقابلہ میں اس جزئی مسئلہ کی کوئی اہمیت نہیں۔

موجودہ زمانہ میں اہانت کے مرتکب افراد کے خلاف مسلمانوں کے شدید رد عمل کا اصل سبب یہ ہے کہ وہ آزادی رائے کے جدید مواقع کو دعوت کے لیے استعمال نہیں کر رہے تھے۔ اگر وہ ان مواقع کو دعوت دین کے لیے استعمال کر رہے ہوتے تو ان کو وہ اسی طرح نظر انداز کردیتے جس طرح کسان کیچڑ کو نظر انداز کرکے آگے بڑھ جاتا ہے۔

۳۔ دور جدید کے فکری مسائل میں سے ایک وہ ہے جو سیکرلرزم کی نسبت سے پیدا ہوا ہے۔ موجودہ زمانہ میں اسٹیٹ پالیسی کے لیے سب سے زیادہ مقبول اور مستند نظریہ وہی ہے جس کو عام طور پر سیکولرزم کہا جاتا ہے۔ کسی اسٹیٹ کا سیکولر ہونا اس کے ترقی یافتہ ہونے کی علامت ہے۔ اور اس کا غیر سیکولر ہونا اس کے غیر ترقی یافتہ ہونے کی علامت۔

مسلمانوں کا ایک گروہ، خاص طور پر اسلام پسند طبقہ سیکولرزم کے

سخت خلاف رہا ہے۔ وہ اس کو ایک اسلام دشمن نظریہ کے طور پر دیکھتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ سیکولرزم کا مطلب یہ ہے کہ ریاست کو غیر مذہبی اور خالص دنیوی بنیادوں پر قائم کیا جائے۔ اس طرح وہ اسلام کی نفی بن جاتا ہے۔ کیونکہ اسلام کا تقاضا یہ ہے کہ ریاست کو وحی الٰہی کی بنیاد پر قائم ہونا چاہیے۔

اصل یہ ہے کہ اسلام پسند حضرات کی یہ رائے سیکولرزم کے انتہا پسند نمایندوں کی رائے کی بنیاد پر قائم کی گئی ہے۔ مگر یہ ایسی ہی ایک غلطی ہے جیسے کچھ غیر مسلم دانشور انتہا پسند مسلم نوجوانوں کے جنگ جویانہ خیالات کو لے کر اس کی بنیاد پر اسلام کی بُری تصویر بنانے کی کوشش کرتے ہیں۔

سیکولرزم کے بارے میں وہی رائے درست ہے جو انسائیکلو پیڈیا آف ریلیجن اینڈ ایتھکس میں دی گئی ہے۔ اس کے مطابق سیکولرزم کسی مذہب مخالف نظریہ کا نام نہیں، وہ وہ اس بات کا نام ہے کہ اسٹیٹ اپنے آپ کو اس کا پابند بنالے کہ وہ شہریوں کے مذہبی معاملات میں عدم مداخلت (non-interference) کی پالیسی اختیار کرے گی۔ یہ در اصل ایک عملی بندوبست کی بات ہے نہ کہ کوئی مقدس نظریہ۔ اپنی روح کے اعتبار سے یہ صلح حدیبیہ جیسا ایک عملی حل ہے۔ اور وہ اہل اسلام کے عین حق میں ہے۔

سیکولرزم نے تاریخ میں پہلی بار اہل توحید کو یہ موقع دیا کہ ریاست کی طرف سے تعذیب (Persecution) کا خطرہ مول لیے بغیر اپنے عقائد کی آزادانہ تبلیغ کریں۔ جہاں تک اسلامی حکومت کا تعلق ہے تو وہ "اسلامی حکومت قائم کرو" کے نعرہ سے قائم نہیں ہوتی۔ پاکستان کی مثال اس کا واضح ثبوت ہے۔ سیکولرزم کا اصول ہمیں یہ موقع دیتا ہے کہ ہم آزادانہ

طور پر دنیا میں اسلام کی پر امن اشاعت کریں۔ اس عمل کے نتیجہ میں کسی سماج کی اکثریت میں اگر اسلامی حکومت کی طلب پیدا ہوجائے تو وہاں اسلام کی حکومت بھی قائم ہوسکتی ہے۔ اور اسلام کی حکومت ہمیشہ سماجی طلب کی بنیاد پر ہی قائم ہوتی ہے وہ مطالباتی سیاست کے ذریعہ کبھی قائم نہیں ہوتی۔

۔ ایک مسئلہ وہ ہے جس کا تعلق جہاد سے ہے۔ عام تصور یہ ہے کہ اسلام اپنے ماننے والوں پر یہ فرض عائد کرتا ہے کہ وہ ساری دنیا سے لڑکر انہیں مجبور کریں کہ وہ یا تو اسلام قبول کرلیں یا اسلامی قانون کے ماتحت ہوکر ذمی کی حیثیت سے زندگی گذاریں۔ اسلامی جہاد کا یہ تصور دور جدید کے اس متفقہ بین اقوامی تصور سے ٹکراتا ہے کہ ہر ملک پر لازم ہے کہ دوسرے ملک کی سرحد کا احترام کرے' اور کوئی قوم کسی دوسری قوم کے معاملہ میں مداخلت نہ کرے۔

مگر جہاد کے اس تصور کا قرآن وسنت سے کوئی تعلق نہیں۔ یہ یا تو بعض انتہا پسند مسلم نظریہ سازوں کی اختراع ہے یا غیر مسلم دانشوروں کا اپنا گھڑا ہوا ہے۔

قرآن کے مطابق جہاد (بمعنی قتال) کی صرف دو قسمیں ہیں۔ ایک استیصال فتنہ کے لیے (**وقاتلوهم حتى لا تكون فتنه**) اور دوسری دفاع کے لیے (**وقاتلو الذين يقاتلونكم**)۔

فتنہ سے مراد اردو معنی میں "فتنہ وفساد" نہیں ہے۔ اس سے مراد مذہبی تعذیب (**religious persecution**) ہے۔ قدیم زمانہ میں عرب میں اور ساری دنیا میں یہ فتنہ موجود تھا۔ اللہ تعالٰی نے رسول ﷺ اور اصحاب رسول ﷺ کو حکم دیا کہ اس کے خلاف جدوجہد کرکے اس مصنوعی رکاوٹ کا خاتمہ کردو۔ چنانچہ انھوں نے اس کا مقابلہ کرکے اس کو

ہمیشہ کے لیے ختم کردیا۔ اب اس فتنہ کا دنیا میں کہیں وجود نہیں ہے۔ اس لیے اب اس نوعیت کے جہاد کی ضرورت بھی نہیں۔

دفاع کے لیے جہاد کا حکم اب بھی باقی ہے اور قیامت تک باقی رہے گا۔ تاہم دفاعی جہاد شروع کرنے کے لیے بہت سی لازمی شرطیں ہیں۔ جب تک یہ شرطیں پوری نہ ہوں کسی کو یہ حق نہیں کہ وہ دفاع کے نام پر بطور خود کسی کے خلاف جنگ چھیڑ دے۔

ان دو صورتوں کے سوا کوئی بھی تیسری صورت نہیں ہے جس کے لیے اسلام میں جہاد (بمعنی قتال) کسی کے لیے جائز ہو۔

۵۔ ایک بے حد نزاعی مسئلہ بینک کے سود کا ہے۔ موجودہ زمانہ میں تمام اقتصادی سرگرمیوں کا تعلق بینک سے ہوگیا ہے جو سود کے اصول پر کام کرتا ہے۔ مسلمان سود کو حرام سمجھنے کی وجہ سے بینک سے معاملہ نہیں کرتے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ موجودہ زمانہ کی تمام بڑی بڑی اقتصادی سرگرمیوں سے مسلمان بالکل الگ ہوگئے ہیں۔

جدید انڈسٹری میں مسلمانوں کا کوئی مقام نہیں۔ اور انڈسٹری میں بے جگہ ہونے کی بنا پر اور بھی بہت سے شعبوں میں وہ بے جگہ ہوگئے ہیں۔ مثلاً صحافت میں۔ موجودہ زمانہ میں صحافت ایک بہت بڑی طاقت ہے۔ مگر صحافت میں مسلمانوں کا کوئی حصہ نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ صحافت کو انڈسٹری سے غذا ملتی ہے۔ مسلمانوں کے پاس انڈسٹری نہیں، اس لیے ان کی کوئی صحافت بھی نہیں۔

اس معاملہ میں میں کوئی حتمی رائے دینے کی پوزیشن میں نہیں ہوں۔ یہ مسئلہ ایسا ہے جس کو علماء کی شوریٰ میں اجتماعی فیصلہ سے طے کیا جانا چاہیے۔ تاہم میں یہ کہنے کی جرأت کروں گا کہ اس معاملہ میں کچھ لوگوں

کی یہ تجویز قابل غور ہے کہ بینک کا انٹرسٹ کمرشیل انٹرسٹ ہوتا ہے اور ہم کو کمرشیل انٹرسٹ اور حاجاتی سود (usury) میں فرق کرنا چاہیے۔

حاجاتی سود یک طرفہ نفع اندوزی پر مبنی ہے۔ اور اس کے حرام ہونے میں کوئی شک نہیں۔ لیکن کمرشیل انٹرسٹ نفع میں شرکت (Profit sharing) کے اصول پر مبنی ہے۔ اس اعتبار سے وہ ایک حق تک مضاربت کے اسلامی اصول سے مشابہت رکھتا ہے۔ فرق یہ ہے کہ مضاربت میں نفع اور نقصان دونوں میں شرکت ہوتی ہے اور بینک میں صرف نفع میں شرکت۔

لیکن مضاربت اگر کامیاب اصول ہے تو وہ اسی لیے کامیاب اصول ہے کہ اس میں زیادہ امکان نفع کا ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر نقصان کا اندیشہ بڑھ جائے تو مضاربت کا اصول عملاً معطل ہوجائے گا۔ اس پہلو کو سامنے رکھا جائے تو مضاربت اور کمرشیل بینکنگ کا فرق زیادہ تر جزئی اور اضافی بن جاتا ہے نہ کہ کلی اور حقیقی۔

رواج عام کا حکم

ہندستان میں پہلی بار برٹش دور میں سونے چاندی کے سکوں کی جگہ کاغذی نوٹ چلائے گئے۔ اس وقت مولانا عبدالحق حقانی زندہ تھے۔ کسی نے اس کے بارے میں مولانا حقانی کا فتوی پوچھا۔ انھوں نے براہ راست جواب دینے سے گریز کرتے ہوئے کہا: میرا فتوی نہیں چلے گا' اور نوٹ چل جائے گا۔

خالص فقہی نظر سے دیکھنے میں کاغذی نوٹ کے بارے میں جواز اور عدم جواز کا مسئلہ پیدا ہوتا تھا۔ مگر مولانا عبدالخالق حقانی نے براہ راست اپنی رائے دینے سے گریز کیا۔ کیونکہ انھوں نے محسوس کیا کہ یہ عمومی رواج کی صورت ہے اور عمومی رواج میں ہمیشہ رواج چلتا ہے نہ کہ مفتی کا فتوی۔

مجھے یاد آتا ہے کہ اگست ۱۹۸۲ ایک بیرونی سفر کے دوران میرا ساتھ پروفیسر مشیرالحق مرحوم سے ہوگیا تھا۔ مولانا محمد تقی امینی مرحوم (۱۹۹۱-۱۹۲۶) بھی اس سفر میں شریک تھے۔ ایتھنز کے ہوائی اڈے پر ہم لوگ کھانے کی میز پر تھے۔ جب کھانا لایا گیا تو اس میں گوشت بھی تھا۔ میں اور مولانا تقی امینی اس پر بات کرنے لگے کہ غیر ذبیحہ جائز ہے یا ناجائز۔ ابھی ہماری بحث ختم نہیں ہوئی تھی کہ پروفیسر مشیرالحق نے کہا : آپ لوگ بحث کرتے رہیے، میں تو بسم اللہ کہہ کر شروع کر رہا ہوں۔

میں سمجھتا ہوں کہ اس طرح کے بہت سے مسائل ہیں جن کا تعلق، کم از کم موجودہ حالات میں اجتماعی فتوی سے نہیں ہے بلکہ انفرادی ضمیر سے ہے۔ مثلاً ٹائلٹ سوپ کا استعمال جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اس کو بنانے میں خنزیر کی چربی بھی شامل ہوتی ہے یا لیدر گارمنٹ جس کے متعلق مشہور ہے کہ اس کے بنانے میں بعض اوقات خنزیر کے کھال کے اجزاء بھی شامل ہوجاتے ہیں۔ وغیرہ۔

اس طرح کی بہت سی چیزیں ہیں جن کی حیثیت موجودہ زمانہ میں رواج عام کی ہوگئی ہے۔ ان میں مفتی کا فتوی یا تو غیر موثر ہے یا عملی اعتبار سے لوگوں کو ایک ایسی تنگی میں ڈالنا ہے جس کو وہ برداشت نہ کرسکیں۔ اور پھر یا تو علی الاعلان دین سے بغاوت کردیں، یا دو عملی کا طریقہ اختیار کرلیں اور منافق بن کر رہیں۔ اس لیے عقل اور شریعت دونوں کا تقاضا ہے کہ ایسے امور میں فتوی نہ دے کر لوگوں کو ان کے اپنے ضمیر کے حوالے کردیا جائے۔

میں سمجھتا ہوں کہ اس اصول کی اصل سنت نبویؐ میں موجود ہے۔ روایات میں آتا ہے کہ بعض سوالات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے آئے تو آپ نے ان سوالات کا براہ راست جواب نہیں دیا بلکہ یہ فرمایا کہ تم اپنے دل سے فتوی پوچھ لو (استفت قلبک) جب کہ دوسرے بہت سے معاملات میں آپ متعین طور پر شرعی حکم کا اظہار فرماتے تھے۔

اس سے معلوم ہوا کہ معاملات کی دو قسمیں ہیں۔ ایک معاملہ وہ ہے جس میں **استفت المفتی** کا اصول مطلوب ہے۔ یعنی مفتی اور عالم کے سامنے مسئلہ رکھ کر اس سے جواب معلوم کرنا، اور اس کے مطابق عمل کرنا۔ دوسری قسم کے معاملات وہ ہیں جن میں **استفت القلب** کا اصول مطلوب ہے۔ یعنی لوگ اپنے ضمیر اور عقل عام (کامن سنس) کو استعمال کریں اور جو مسلک انہیں درست معلوم ہو اس کو اختیار کرلیں۔

یہ کہنا غالباً صحیح ہوگا کہ مذکورہ قسم کے معاملات، کم از کم موجودہ حالات میں **استفت القلب** کی نوع سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان معاملات میں ہمیں لوگوں کو رخصت دینے کا اصول اختیار کرنا ہے نہ کہ انہیں کسی ایک مسلک کا پابند بنانے کا۔

جدید مواقع استعمال نہ ہوسکے

اجتہاد سے محرومی کا سب سے بڑا نقصان جو ہمارے حصہ میں آیا ہے، وہ یہ کہ امت مسلمہ دور جدید کے قیمتی مواقع سے واقف نہیں ہوئی اور اس بنا پر ان کو استعمال بھی نہ کرسکی۔ ان جدید مواقع کو جاننے کے لیے مجتہدانہ عمل کی ضرورت تھی۔ جمود ذہنی کے نتیجہ میں چونکہ مجتہدانہ عمل ختم ہوگیا تھا۔ اس لیے جدید مواقع کی دریافت اور ان کا استعمال بھی ہمارے لیے ممکن نہ ہوسکا۔

کسی مقصد کو حاصل کرنے کے لیے طاقت کو ضروری سمجھا جاتا ہے۔ پچھلے تمام زمانوں میں تشدد کو طاقت کا ذریعہ سمجھا جاتا تھا۔ تاہم قدیم ترین زمانہ سے ایسے افراد پیدا ہوتے رہے ہیں جو یہ چاہتے تھے کہ تشدد کے بجائے امن کو طاقت کا درجہ حاصل ہوجائے۔ مثلاً قدیم یونانی دانشور آئیسوکریٹس (Isocrates) بہت زیادہ امن کی باتیں کرتا تھا۔ مگر آخر عمر میں وہ سخت مایوسی کا شکار ہوگیا۔ یہاں تک کہ ایتھنز میں ۳۳۸ ق م میں اس نے خودکشی کرلی۔

پچھلے پانچ ہزار سال کے اندر بہت سے مصلح اور مفکر پیدا ہوئے جو تشدد کے

مقابلہ میں امن کو اونچا درجہ دیتے رہے۔ مگر عملاً کبھی یہ مقصد حاصل نہ ہو سکا۔ بیسویں صدی میں پہلی بار اس کی کچھ مثالیں قائم ہو سکی ہیں۔

جاپان کے لیڈر ہیرو ہتونے ۱۹۴۵ میں امریکہ کے مقابلہ میں شکست کے بعد تشدد کا طریقہ مکمل طور پر چھوڑ دیا اور ساری توجہ صرف تعلیم پر لگادی۔ آج جاپان پوری طرح اپنے مقصد میں کامیاب ہوچکا ہے۔ مہاتما گاندھی نے ۱۹۱۹ میں ہندستان کی آزادی کی تحریک کو عدم تشدد کی بنیاد پر چلانا شروع کیا۔ یہاں تک کہ ۱۹۴۷ میں ہندستان آزاد ہوگیا۔ ساؤتھ افریقہ کے بلیک لیڈر نیلسن منڈیلا نے گاندھیائی طریقہ کو اپناتے ہوئے اپنے ملک کو سفید فام اقلیت کے غلبہ سے رہائی دلانے کی کوشش کی۔ ان کی کوشش بھی پرامن دائرہ میں چلتی ہوئی ۱۹۹۴ میں سیام فام اکثریت کی آزادی تک پہنچ گئی۔

ماضی اور حال میں اس فرق کا سبب یہ ہے کہ قدیم زمانہ میں وہ موافق حالات پیدا نہیں ہوئے تھے، جو پرامن تدبیر میں وہی طاقت پیدا کردیں جو پہلے صرف تشدد کے اندر سمجھی جاتی تھی۔ جب کہ موجودہ زمانہ میں پیش آنے والی تبدیلیوں کے نتیجہ میں وہ حالات پوری طرح پیدا ہوگئے۔ چنانچہ لوگوں کے لیے ممکن ہوگیا کہ امن کی طاقتوں کو استعمال کرتے ہوئے بڑی بڑی کامیابیاں حاصل کرسکیں۔

یہ تبدیلیاں بنیادی طور پر دو ہیں۔ ایک یہ ہے کہ "تلوار" کے دور میں تشدد بہت محدود مفہوم رکھتا تھا۔ مگر اب جدید قسم کے ہتھیاروں نے تشدد کا دائرہ اتنا زیادہ وسیع کردیا ہے کہ اب اگر تشدد کو استعمال کیا جائے تو اس کا نتیجہ صرف تباہی ہوگا نہ کہ کسی ایک یا دوسرے کی فتح۔

دوسری بات یہ ہے کہ جدید فکری انقلاب نے "رائے عامہ" اور "سائنس" جیسے پرامن ذرائع میں وہی طاقت مزید اضافہ کے ساتھ پیدا کردی ہے جو پہلے تلوار اور نیزے میں سمجھی جاتی تھی۔ اس طرح اب تشدد کے ذریعہ مقصد حاصل کرنے کی بات صرف انہیں لوگوں کے ذہن میں آتی ہے جو دور جدید کی قوت امن سے ناآشنا ہوں۔

موجودہ زمانہ میں وہ موافق حالات پوری طرح پیدا ہو چکے ہیں جن کو استعمال کرکے کسی مقصد کو تشدد اور خون ریزی کے بغیر حاصل کیا جا سکے۔ یہ حالات واسباب اسلام کے حق میں مزید اضافہ کے ساتھ موجود ہیں۔ مگر مسلم علماء اور رہنماؤں نے جدید علوم سے بے بہرہ ہونے کی بنا پر نہ ان تبدیلیوں کو سمجھا اور نہ وہ مسلم عوام کو ان سے باخبر کر سکے۔

مسلمانوں کے رہنما تمام دنیا میں مسلمانوں کو ایک ہی سبق دے رہے ہیں اور وہ ٹکراؤ اور جہاد (بمعنی قتال) کا سبق ہے۔ یہ لوگ صرف تشدد کی طاقت کو جانتے ہیں اور مسلمانوں کو اسی کی ترغیب دینے میں مشغول ہیں۔ خواہ یہ ٹکراؤ اقبال کے الفاظ میں "لڑادے ممولے کو شہباز سے" کے ہم معنی کیوں نہ بن جائے۔

حدیث میں مومن کی بابت کہا گیا ہے کہ اس کو چاہیے کہ وہ اپنے زمانہ کو جاننے والا ہو (ان یکون بصیرا بزمانہ)۔ مگر آج کل کے مسلمانوں کو دیکھیے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جیسے بائیں چلو (Keep left) کے اصول پر عمل کرنے والے لوگ دائیں چلو (Keep right) والے ملک میں داخل ہو گئے ہوں، اور سڑکوں پر غلط رخ سے گاڑیاں دوڑا کر خود بھی تباہ ہو رہے ہوں اور دوسروں کو بھی تباہی کا تحفہ دینے کا سبب بن رہے ہوں۔ حالی نے اسی کی بابت کہا تھا :

یاں نکلے ہیں سودے کو درم لے کے پرانے
اور سکہ رواں شہر میں مدت سے نیا ہے

اسلام کے ابتدائی دور میں تلوار کو انتہائی مجبورانہ طور پر اور بہت محدود دائرہ میں استعمال کیا گیا تھا۔ مگر بعد کے زمانہ کے لیے پیغمبر اسلامؐ نے پیشگی طور پر یہ خبر دے دی تھی کہ آیندہ اہل اسلام کو تلوار کی طاقت استعمال کرنے کی ضرورت نہیں ہوگی۔ امن کی طاقت ہی فتوحات کے لیے کافی ہو جائے گی۔

صحیح مسلم کی روایت میں ہے کہ آپ نے فرمایا کہ قیامت قائم نہیں ہوگی، یہاں

تک کہ تمہارے ستر ہزار افراد ایک شہر میں پہنچیں گے۔ وہ نہ کسی ہتھیار سے لڑیں گے اور نہ کوئی تیر ماریں گے' وہ صرف لا الہ الا اللہ واللہ اکبر کہیں گے اور قلعہ کی دیواریں گر پڑیں گی (صحیح مسلم بشرح النووی ۱۸/۴۳)

موجودہ زمانہ میں یہ پیشین گوئی کامل طور پر پوری ہو چکی ہے۔ آج وہ تمام پر امن اسباب پوری طرح ظاہر ہو چکے ہیں جن کو استعمال کر کے اس طرح کسی مقصد کو حاصل کیا جا سکتا ہے کہ نہ کسی کا خون بہایا گیا ہو اور نہ کسی کے اوپر تشدد کیا گیا ہو ——— جاپان' ہندستان' ساؤتھ افریقہ اس کی واضح مثالیں ہیں۔

اسلامی مقصد کے لیے یہ پر امن ذرائع مزید اضافہ کے ساتھ کار آمد ہیں۔ کیونکہ اسلام کے پاس اسی کے ساتھ ایک اور تسخیری قوت موجود ہے جو کسی اور کے پاس نہیں' یہ آئیڈیا لوجی ہے۔ اسلام اس اعتبار سے آئیڈیا لوجیکل سپر پاور کی حیثیت رکھتا ہے۔

ایک جامعہ اسلامیہ کی ضرورت

موجودہ زمانہ انسانی تاریخ کا بالکل نیا زمانہ تھا۔ اس زمانہ میں انسانی تاریخ روایتی دور سے نکل کر سائنسی دور میں داخل ہوئی۔ یہ خود دور اول میں آنے والے اسلامی انقلاب کے نتائج میں سے ایک نتیجہ تھا۔ اور فیصلہ کی یہ بنیاد جو نئے زمانہ نے فراہم کی وہ عین ہمارے حق میں تھی۔ مگر دور جدید کے مسلم رہنما نہ اس انقلاب کو سمجھے اور نہ وہ اس کو استعمال کر سکے۔

یہ انقلابی دور جب آیا تو اس کے بعد تمام قوموں کے لیے نئے مسائل پیدا ہوئے۔ مگر دنیا کی ہر قوم نے جلد یا بدیر اس کے مقابلہ میں اپنا موقف متعین کر لیا۔ اس عموم میں صرف ایک استثنا تھا' اور وہ مسلمانوں کا تھا۔ مسلمان دنیا کی واحد ملت ہیں جو بیسویں صدی کے آخر میں بھی جدید دور کے مقابلہ میں اپنے موقف کا واضح تعین کرنے میں ناکام رہے۔

اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ جب نیا زمانہ آیا تو دوسری قومیں اس کے دھارے

میں شامل ہو گئیں۔ اس بنا پر دوسری قوموں میں کثیر تعداد میں ایسے لوگ پیدا ہو گئے جو اپنے روایتی علوم میں مہارت کے ساتھ عصری معلومات اور عصری زبان سے بھی واقفیت رکھتے تھے۔ اس کے برعکس ہمارے یہاں یہ صورت حال ہے کہ ایسے افراد صرف شاذ کے درجہ میں ہیں جو دونوں قسم کے علوم میں دستگاہ رکھتے ہوں، اور الشاذ کالمعدوم۔

اس مسئلہ کے حل کی تدبیر موجودہ حالات میں صرف یہ ہے کہ ملت میں کثیر تعداد میں ایسے افراد پیدا کیے جائیں جو دونوں طرف کی گہری معلومات کے حامل ہوں۔ جو ایک طرف دین کی روح اور دین کے نظام سے پوری واقفیت رکھتے ہوں۔ اور دوسری طرف جدید افکار پر بھی ان کی گہری نظر ہو۔ ایسے ہی لوگ اس مجتہدانہ بصیرت کے حامل ہوں گے جو دور جدید میں ملت کی صحیح رہنمائی کے لیے ضروری ہے۔

موجودہ حالات میں اس کی قابل عمل صورت یہ ہے کہ اعلیٰ اہتمام کے ساتھ ایک ایسا مرکزی ادارہ قائم کیا جائے جہاں فارغ نوجوانوں کی تعلیم و تربیت کا انتظام ہو۔ اس میں ایک طرف مدارس دینیہ کے فارغین کو رکھ کر انہیں انگریزی اور دوسری عالمی زبانیں پڑھائی جائیں۔ انہیں جدید افکار کا منظم مطالعہ کرایا جائے۔ انہیں دور جدید کا عالم بنایا جائے۔

دوسری طرف اس ادارہ میں کالجوں اور یونیورسٹیوں میں تعلیم پائے ہوئے لوگوں کی منتخب تعداد کو لایا جائے۔ یہاں ان کو دینی ماحول میں رکھ کر انہیں عربی زبان اور دوسری اسلامی زبانیں پڑھائی جائیں۔ دینی علوم کی مختلف شاخوں کا انہیں براہ راست مطالعہ کرایا جائے۔

یہ کورس دو سال یا اس سے زیادہ کا ہو سکتا ہے۔ اس کا مقصد اصلاً دونوں قسم کے نوجوانوں میں دو طرفہ مطالعہ کی استعداد پیدا کرنا ہوگا۔ تاکہ ادارہ سے فراغت کے بعد وہ دو طرفہ مطالعہ پر اپنے علمی سفر کو جاری رکھ سکیں۔ ایک طرف علماء جدید

خصوصیات سے آشنا ہوں۔ دوسری طرف سیکولر اداروں میں پڑھے ہوئے لوگ دینی چیزوں میں معلومات اور واقفیت بہم پہنچائیں۔

ایک حدیث الفاظ کے معمولی فرق کے ساتھ صحیح البخاری، صحیح مسلم دونوں میں آئی ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ علم کبھی نہیں مٹے گا بلکہ علم کے حاملین دنیا سے چلے جائیں گے۔ اور دوسرے لوگ ان کی جگہ نہیں لیں گے۔ اس وقت بے علم افراد لوگوں کے رہنما بن جائیں گے۔ لوگ ان سے مسائل دریافت کریں گے۔ وہ اپنی بے خبری کی بنا پر غلط فتوے دیں گے۔ اس طرح خود بھی بھٹکیں گے اور دوسروں کو بھی بھٹکائیں گے (فتح الباری بشرح صحیح البخاری ۱/۲۳۴، صحیح مسلم بشرح النووی ۱۶/۲۲۵)

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اصل کمی ہمیشہ لائق اہل علم کی ہوتی ہے۔ اہلیت رکھنے والے افراد معاملات کو سنوارتے ہیں، اور نااہل افراد معاملات کو بگاڑ دیتے ہیں۔

قرآن وحدیث میں ایک طرف علم دین سیکھنے پر زور دیا گیا ہے۔ دوسری طرف ایک حدیث میں ہے کہ مومن کو چاہیے کہ وہ زمانہ کی بصیرت رکھنے والا ہو (ان یکون بصیرا بزمانہ) اس میں کوئی شک نہیں کہ معاملات میں اسلامی رہنمائی دینے کے لیے بیک وقت دو قسم کے علم کی ضرورت ہے۔ ایک قرآن وسنت پر گہری نظر اور دوسری طرف پیش آمدہ حالات سے گہری واقفیت۔ موجودہ زمانہ میں جو ایسا پیش آیا ہے وہ یہ ہے کہ ہمارے یہاں اہل علم کی تو کثرت ہے۔ مگر یہ وہ لوگ ہیں جن کا علم یک طرفہ ہے۔ انہوں نے یا تو دینی مدرسہ میں تعلیم حاصل کی ہے، یا صرف سیکولر علوم کو پڑھا ہے۔ موجودہ زمانہ میں جو مختلف مسائل پیدا ہوئے ہیں وہ در اصل اسی علمی وفکری کمی کا نتیجہ ہیں۔

موجودہ زمانہ میں یہ ہماری سخت ترین ضرورت ہے کہ ایسے صاحب علم افراد تیار کیے جائیں جو دونوں پہلوؤں کے بارہ میں قابل اعتماد واقفیت رکھتے ہوں۔ تاکہ وہ

قرآن کے الفاظ میں، استنباط کی ذمہ داری ادا کر سکیں (النساء ۸۳)

مذکورہ ادارہ یا جامعہ اسلامیہ کے مقصد کے بارے میں یہی صحیح ترین لفظ ہے۔ اس کا مقصد اہل استنباط تیار کرنا ہے۔ یعنی ایسے افراد جو اپنی دو طرفہ معلومات کی بنا پر اجتہادی اوصاف کے حامل ہوں، وہ ملت کو مجتہدانہ رہنمائی دے سکیں۔ ملت اسلامی کے لیے نیا اور بہتر مستقبل پیدا کرنے کے سلسلہ میں آج کرنے کا اصل کام یہی ہے۔

سید اطہر رضا بلگرامی

اسلامی معاشرہ: منفرد نظام حیات

انسانی فکر ازل سے ایک ایسے نظام زندگی کی تلاش میں سرگرداں ہے جو انسانیت کے لیے صالح اور اجتماعی زندگی کے لیے متوازن وموزوں ہو۔ انسان کو ایسے نظام کی تلاش اس وقت بھی تھی جب معاشرہ چند نفوس کی آبادی تک محدود تھا اور زندگی چند عوامل پر بسر ہو رہی تھی۔ اور آج کے ترقی یافتہ وتیز رفتار انسان کو بھی ہے جو کائنات کی تسخیر کا حوصلہ رکھتا ہے اور زندگی کی پیچیدگیوں کو کل سے زیادہ گہرائی سے سمجھنے لگا ہے۔ اس نے سابق تجربات کی روشنی میں جہد پیہم اور مسلسل ردوبدل کے عمل کے ذریعہ بہت کچھ سیکھ لیا اور حاصل کرلیا لیکن ایک ایسے نظام حیات کی تشکیل سے پھر بھی محروم رہا جو سلامتی کا مرکز، اطمینان وسکون کا مستقر اور عدل وانصاف کا سرچشمہ ہو۔

دنیاوی نظام حیات

انسانی فکر نے حیات انسانی کو مرتب کرنے کے لیے اب تک دو نظام پیش کیے ہیں۔ ایک سرمایہ دارانہ نظام حیات ہے اور دوسرا اشتراکی۔ ان دونوں کی مشترکہ شکل "مخلوط نظام" کا بھی تجربہ کیا گیا لیکن ان سے ہٹ کر کوئی تیسرا نیا نظام حیات

پروفیسر سید اطہر رضا بلگرامی، صدر شعبہ معاشیات، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی۔ ۲۵

پیش نہیں کیا جاسکا۔ یہ دونوں نظام جو آج کی دنیا کے ذہنوں پر چھائے ہوئے ہیں اور جن کے درمیان ہمیشہ سے ایک فکری کشمکش موجود ہے' اپنے وضع کرنے والوں کی ذہنی صلاحیت کا عکس اور فکری استعداد کا ترجمان ہیں۔ اسلام کو بھی اسی ضمن میں رکھا جاتا ہے اور یہ غلط فہمی پیدا کی جاتی ہے کہ اسلام بھی ان دونوں طرز معاشرت کی مشترک مثبت خصوصیات سے ہٹ کر کوئی الگ نظام حیات پیش نہیں کرتا۔ لیکن اگر تعلیمات اسلامی میں چند ایسی منفرد خصوصیات کی نشان دہی کی جائے جو دنیا کے مروجہ نظاموں میں مفقود ہیں تو پھر دنیاوی نظام حیات کی کجی اور اسلامی نظام کے کامل' صالح اور منفرد ہونے کو تسلیم کرنا پڑے گا۔

اسلامی نظام حیات اور دنیا کے مروجہ نظام حیات کا بنیادی فرق یہ ہے کہ اسلامی نظام حیات کسی انسان کی فکر و نظر کا ترجمان نہیں ہے اور نہ اس کی تشکیل میں کسی انسان کے عملی یا اجتماعی تجربات کا دخل ہے۔ یہ دین فطرت و دین کامل ہے جس کی بنیادیں توحید اور ربط ساوی پر قائم ہیں۔ چونکہ یہ دین فطرت اور دین کامل ہے اس لیے یہ ایک ایسے معاشرہ کو پیش کرتا ہے جو فطرت سے ہم آہنگ ہو اور ایسا آفاقی ہو جو ہر بدلتے دور میں مشعل راہ بنے۔

انسان کا خود ساختہ دنیاوی نظام اس کی اپنی فکر کا نتیجہ ہے اس لیے محض دنیاوی و مادی عناصر کے احاطہ میں انسانی حیات کی تنظیم پیش کرتا ہے۔ اس دنیا سے رخصت ہوکر انسان کہاں جاتا ہے' کیسی زندگی گذارتا ہے' اس کا کوئی تصور ان نظاموں میں نہیں ملتا۔ ذرا غور کیجئے' دنیا میں ایک انسان کتنے دن زندہ رہتا ہے' وہ کتنے سال ایسے جیتا ہے کہ دنیا اس کی قدر کرے' اس کی ضرورت محسوس کرے' اس کو اہمیت دے پھر کروڑوں انسانوں میں کتنوں کے لیے ایسے سوالات اہمیت کا باعث ہیں اور توجہ کے حامل ہیں۔ اگر پچاس یا ساٹھ سال بھی جیا تو گویا ان نظاموں کا تعلق اس کی زندگی کے بس اس قلیل سفر تک محدود ہے۔

اسلام اس قلیل مدت حیات کے بعد ایک دائمی حیات کا تصور بھی پیش کرتا ہے

جہاں انسان کو ہمیشہ رہنا ہے۔ یہ ایک روحانی حیات کا تصور ہے جس کو فانی یہ فنا مادی دنیا سے اس طرح جوڑتا ہے کہ دنیا کی عارضی زندگی حیات ابدی کا پیش خیمہ بن جائے۔ اس کا نظریہ یہ ہے کہ انسان دنیا میں رہ کر جو مال و دولت اکٹھا کرتا ہے اپنے ساتھ لے کر نہیں جاتا۔ وہ خالی ہاتھ آتا ہے اور خالی ہاتھ لوٹ جاتا ہے خواہ شاہ ہو یا گدا۔ ہاں اگر اس مادی دنیا سے کوئی شئے اس کے ساتھ جاتی ہے تو وہ اس کے اعمال ہیں۔ پس اسلام کی نگاہ میں انسان کے اعمال اتنے عظیم ہیں جو قلیل العمر مادی کو طویل العمر روحانی دنیاؤں میں رشتہ قائم کیے ہوئے ہیں۔ نیک و صالح اعمال، بلند کردار، اچھے اخلاق کے ساتھ دنیا سے رخصت ہوگا تو اس کے لیے دنیا کی قلیل عمر بھی طویل ہوجائے گی۔ وہ دنیا کی تاریخ کا باب بن کر ہمیشہ زندہ رہے گا اور دوسروں کے لیے مشعل راہ بن جائے گا۔ اس کو دنیا یاد رکھے گی اور جب دنیا سے رخصت ہوگا تو اپنے نیک اعمال، نیک سیرت و بلند کردار کی بدولت دوسری دنیا میں بھی پرسکون دائمی زندگی حقدار ہوگا۔ اس کے برعکس بداعمال و پست کردار والوں کے لئے دنیا تو تنگ ہے ہی مرنے کے بعد دوسری دنیا میں بھی سزاؤں میں لپٹی دائمی زندگی کی پیشین گوئی کی ہے۔ وہ دنیا میں زندہ رہ کر بھی زندگی کو بطور سزا کاٹتے ہیں اور مرکر دوسری دنیا میں بھی بداعمالیوں کی سزا جھیلتے ہیں۔

اس طرح اسلامی نظام میں حیات انسانی کو جو وسعت و جامعیت دی گئی ہے اوہ کے مروجہ مادی نظام دینے سے قاصر ہیں۔ دنیاوی نظام تو محض مادی عناصر کے تا بانے سے حیات انسانی کو سجانے سنوارنے تک محدود ہیں، یہ ان عناصر پر تکیہ ہوئے ہیں جن کے لیے فنا لازم ہے۔ انسان کے کردار، اخلاق، نیک و بداعمال، قناعت، صبر، حق گوئی جیسے عوامل کو نہ کوئی اہمیت دی گئی اور نہ ان کو جنہ نظام کامیابیوں و ناکامیابیوں کو پرکھنے کی کسوٹی بتایا گیا۔ ہاں، عدل و انصاف، مساوات، فلا بہبود کے بہت سے نظریات ان نظاموں میں مل جائیں گے لیکن وہ آفاقی نظریات زیادہ محض ایک مخصوص زاویہ فکر کی تبلیغ کے آلہ کار کے سوا کچھ نہیں لگتے۔

نظاموں نے حیات کے تصور کو ہی اتنا محدود کرلیا ہو وہ ایک آفاقی نظام معاشرت کیا پیش کرے گا۔ اسلام حیات انسانی کی وسیع، عمیق اور جامع تصویر پیش کرتا ہے، اس لیے اس کے ذریعہ پیش کیا ہوا نظام معاشرت بھی آفاقی، کامل اور جامع ہے۔ وہ ایک ایسا معاشرہ پیش کرتا ہے جو دین و دنیا دونوں کو سمیٹے ہوئے ہے اور اس کو ایسے قوانین فطرت سے باندھا ہے جو نہ بوجھ بنے کہ کٹھن حالات کے تحت اتار پھینکنے کی آرزو ابھرے اور نہ ایسا مصنوعی کہ عمل کے میدان میں یقین وایمان ڈگمگاتے رہیں۔ وہ اس کو سجانے، سنوارنے اور نکھارنے میں مائل بہ فنا مادی وسائل کے ہمراہ، اخلاق، کردار، عمل صالح، صبر وضبط، قناعت، حق وصداقت، میانہ روی جیسے لافانی عوامل کو خوبصورتی سے مربوط کر رہا ہے، ان کو کامیابی وناکامیابی کی کسوٹی قرار دے رہا ہے اور مادی واخلاقی عوامل کے ایک ایسے توازن کو قائم رکھنے کی ہدایت کر رہا ہے جس کے سہارے انسان حیات جاودانی حاصل کرسکتا ہے۔

انسانی معاشرہ کے دو بنیادی عوامل

ہر انسان میں دو ایسی فطرتی اور بنیادی کمزوریاں پائی جاتی ہیں جن کو دنیاوی نظاموں نے اپنی فکر کا محور قرار دیا اور اسلامی نظام نے ان کے لیے امتناہی رویہ اختیار کیا۔ اول، انسان لامتناہی خواہشات تمناؤں کا پلندہ ہے۔ چونکہ اس کی ہر خواہش اور ہر تمنا پوری نہیں ہوتی اس لیے طمع، حرص، توہم پرستی، نفرت، حسد، جلن جیسے منفی رجحانات کا شکار بنتا ہے۔ دوم، انسان فطرتاً خود غرض بھی ہے جس کی بدولت ذخیرہ اندوزی، جمع خوری، منافع خوری جیسے رجحانات کی طرف مائل رہتا ہے۔ اور غیر منصفانہ نظام تقسیم کو رائج رکھنے میں سکون محسوس کرتا ہے۔ انسانی زندگی کے یہ دو ایسے مستحکم ومضبوط عوامل ہیں جن کو تعلیم وتربیت، ماحول، ترغیب اور قوانین کے ذریعہ شائستہ نظم وضبط تو دیا جاسکتا ہے لیکن بدلا یا مٹایا نہیں جاسکتا ہے۔

دنیاوی نظام کی پرشکوہ عمارت خواہ وہ سرمایہ دارانہ طرز کی ہو یا اشتراکی، انسانی

معاشرہ کی ان ہی دو کمزوریوں پر ٹکی نظر آتی ہے۔ سرمایہ دارانہ نظام ان لامتناہی خواہشات کو زیادہ سے زیادہ ہوا دیتا نظر آتا ہے کیونکہ ان کے مسلسل پھیلاؤں میں ہی اس کی بقا مضمر ہے۔ انسان کی خود غرضی کا جذبہ بھی اس نظام میں خوب پنپتا ہے۔ اس نظام کی بے لگام آزادی حسب استعداد دولت و ثروت سمیٹنے پر مجبور کرتی ہے اور معاشرہ کو استحصال اور عدم مساوات کے کبھی نہ مٹنے والے دائرہ میں جکڑ لیتی ہے۔ اس کے برعکس، عدم استحصال وعدم مساوات کے نام پر اشتراکی نظام انسان کی ان خواہشات کو دباتا، کچلتا نظر آتا ہے۔ وہ انسان کی آزادی کو ہی سلب کرنے کے حق میں ہے تاکہ اس کی خواہشات اور خود غرضیوں پر پابندی لگائی جاسکے جن کی آزادی کی بدولت معاشرہ استحصال وعدم مساوات کا شکار ہوتا ہے۔ دونوں ہی نظاموں میں شدت وانتہا پسندی پائی جارہی ہے جس کا لازمی نتیجہ بے راہ روی، بدامنی، گھٹن اور انتشار کی صورت میں ہم سب کے سامنے ہے۔

اسلام دونوں انتہا پسند رجحانات کی نفی کرتا ہے۔ وہ جس قدر فرد کی بے لگام آزادی کے نتیجہ میں خواہشات کے بے تحاشہ پھیلاؤ کا مخالف ہے، اسی قدر خواہشات کے فطری ہونے کا احترام کرتے ہوئے اس نظریہ کی بھی مخالفت کرتا ہے جو ان کو کچلنے، دبانے اور غیر فطری طور سے قید وبند میں مقید کرنے کو حق بجانب سمجھتا ہے تاکہ دنیا کے سامنے استحصال سے پاک، کامل مساوات پر مبنی معاشرہ کا نمونہ پیش کیا جاسکے خواہ تاریخی اعتبار سے وہ کتنا ہی کھوکھلا، مصنوعی، عارضی کیوں نہ ثابت ہوا ہو۔ اسلام میانہ روی اور متوازن راستہ کا ترجمان ہے تاکہ معاشرہ کو انتہا وشدت پسندی کے منفی نتائج سے محفوظ رکھا جاسکے۔ اور معاشرہ کو صراط مستقیم پر قائم رکھا جاسکے۔

سرمایہ دار نظام کی پرشکوہ عمارت کامل آزادی، انفرادی ~~ملکیت اور دولت~~ دولت و ثروت وسرمایہ کی سطح پر ٹکی ہے۔ سرمایہ داری نے فرد کے جذبہ آزادی کا احترام کرتے ہوئے اس کو مکمل آزادی دے دی اور اس کے حدود کو نظر انداز کردیا۔ اسلام نے فرد کی آزادی کا احترام کیا لیکن حدود و قیود کے ساتھ۔ سرمایہ داری فکر یہ بتلاتی ہے کہ

انسان فطری طور پر آزاد پیدا ہوا ہے تو پھر اجتماعی طور پر بھی اس کو آزاد رہنا چاہئے۔ حکومت کو اس آزادی میں نہ مداخلت کرنی چاہئے اور نہ اس راہ میں سد راہ ہونے کا حق ہونا چاہئے۔ ہر فرد کو حسب خواہش کام کرنے، تجارت وکاروبار کرنے اور روزی کمانے کی سعی وکوشش کی آزادی ہے جہاں وہ اپنی پیدا کی ہوئی دولت سے خود ہی مستفید ہوتا ہے۔ اور چونکہ وہ خود ہی مستفید ہوتا ہے اس لیے وہ اپنے کاروبار کو زیادہ سے زیادہ فروغ دینے کی جدوجہد میں مصروف بھی رہتا ہے۔ اس طرح فرد کی آزادی سے پورا معاشرہ خوشحالی وترقی کی طرف بڑھتا ہے۔ گویا سرمایا داری نظام یہ تعلیم دے رہا ہے کہ 'انفرادی آزادی' اجتماعی خوشحالی کا وسیلہ ہے۔

بظاہر فرد کی آزادی، اس کے روزگار وکاروبار کے انتخاب، اس کی کوشش وسعی اور اس سے مستفید ہونے میں کوئی برائی نظر نہیں آتی۔ لیکن یہاں ایک اہم نکتہ کو فراموش کردیا گیا اور وہ یہ کہ انسان انفرادی طور پر تو یقیناً آزاد پیدا ہوا ہے لیکن اجتماعی طور پر آزاد نہیں ہے۔ اجتماعی معاملات میں ہر شخص کو دوسرے کے حقوق کا لحاظ رکھنا ہوگا اور ہر فرد پر دوسرے کی زندگی کی ذمہ داری بھی عائد ہوگی۔ سرمایہ داری طرز فکر نے آزادی کا جو تصور دیا ہے اس سے مادی نشاط وذرائع پیداوار کی وسعت تو ممکن ہے لیکن اس کو عوام تک پہنچانے کی ضمانت نہیں ملتی۔ چونکہ ایسے معاشرہ میں انسان آزاد وکھلی فضا میں زندگی بسر کرتا ہے اس لئے خواہشات کی تسکین کے لیے اس کو ہمہ وقت دوسروں کے مقابلہ اپنی صلاحیتوں کو بہتر سے بہتر بنائے رکھنے کی فکر رہتی ہے۔ جب سماج کے ہر فرد کی فکر کا محور یہی ہوگا تو گویا پورا معاشرہ مقابلہ کے ماحول میں یہ زندگی بسر کرے گا جہاں بہتر سے افضل اور افضل سے اعلیٰ کو پالینے کی خواہش اس کو جہد مسلسل کے سمندر میں ڈبوتی رہے گی اور یہی اس کا مقصد حیات بن کر رہ جائے گا۔

یہاں اس حقیقت سے چشم پوشی کی گئی کہ معاشرہ کے افراد اعضاء وجوارح، جذبات واحساسات اور طبیعت ومزاج کے اعتبار سے مساوی نہیں ہوتے۔ ان میں چاق

وچوبند، سست وکاہل، ہم جو ومحتاط، ضعیف و لاغر، عقل مند وکند ذہن سب ہی ہوتے ہیں۔ یقیناً سب کی صلاحیتیں تو برابر نہیں ہوسکتیں، لیکن خواہشات وتمناؤں اور خود غرضی کا جذبہ ہر فرد میں موجود ہوتا ہے۔ خواہشات کے ناتمام سلسلے اور خود غرض طینت کا بھرپور فائدہ اٹھاتے ہوئے سرمایہ دارانہ نظام آزادی کی مدہوش کن کشش کی آڑ میں معاشرہ کو در اصل مقابلہ کی اندھا دھند دوڑ میں گھسیٹ لے جاتا ہے، جہاں صلاحیتوں کی تفریق، طبیعت وطینت امتیازات اور رجحانات وترغیبات کے اتار چڑھاؤ کے مطابق بٹے ہوئے انسانی گروہ، دولت وثروت کے سازوسامان کو اپنی اپنی استعداد کے بموجب سمیٹنے میں لگ جاتے ہیں جس کو آزاد معاشرہ کا نقیب سرمایہ ولمبرل نظام فطری نظام کے لقب سے سرفراز کرتا ہے، بغیر یہ خیال کیے ہوئے کہ اس کی یہ بے لگام آزادی اور مقابلہ کی اندھا دھند دوڑ در اصل جائز وناجائز کے فرق کو مٹانے، تمام اخلاقی قدروں کو پامال کرنے اور کنبہ، خاندان، ہمسائے کے درمیان تمام اخلاقی رشتوں اور حقوق وفرائض کو روندنے معاشرہ کو استحصال اور طبقات میں تقسیم ہوتے رہنے کے لیے چھوڑ رہا ہے جس کا لازمی نتیجہ اخلاقی پستیوں کی شکل میں ہی سامنے آئے گا۔

اس ماحول میں دولت مند اور بااقتدار افراد میں بیدردی اور شقاوت کی روش کا ابھرنا فطری ہے جس کا نتیجہ اخلاقی زوال کی شکل میں سامنے آتا ہے۔ وہ اپنے سے کم تر طبقہ کو حقیر وذلیل اور اپنے کو صاحب عزت واحترام سمجھتا ہے۔ بزرگ والدین کی خدمت واطاعت کو تضیع اوقات سمجھتا ہے کیونکہ وہ اب اس سسٹم کے کارآمد پرزے نہیں رہے جس پر وقت وسرمایہ کھپایا جائے۔ بچوں کی سرپرستی ونگہداشت کو بھی وقت کی بربادی سمجھتا ہے اور اس کے لیے خصوصی ماہرین یا اداروں کا سہارا لے کر اس فرض کی ادائیگی سے مطمئن ہوجاتا ہے۔ ان کی نظر میں انسانی رشتے، اخلاقی قدریں اور شرافت کا معیار سب کچھ بدل جاتا ہے۔ انسان سمٹ کر صرف اپنی ذات میں محصور ہوجاتا ہے۔ ایسے نظام کے تحت پرورش پانے والے ذہن ومزاج اس قدر پستی کا شکار ہوجاتے ہیں کہ ایک غریب ولاچار ومجبور انسان سودی

روپیہ ادھار لیتے وقت ساہوکار کی تعریف کرتا ہے کہ یہ میرے برے وقت کام آیا۔ اس کی نا آسودہ زندگی خودداری کا گلا گھونٹ کر احسان مندی کے بوجھ تلے دب جاتی ہے۔ وہ اس کو عزت کی نگاہ سے دیکھتا ہے اور ساہو کار کا پیسہ وقت پر واپس کردینے پر سود کے چند روپیہ معاف کردینے کو عظیم کار خیر سمجھنے لگتا ہے۔ ان کی اخلاقی پستی کا یہ عالم ہے کہ اگر کوئی سود کی رقم ادا نہ کرے تو گویا وہ سماج کا سب سے بڑا مجرم ہے۔ ان کی نگاہ میں وعدہ خلافی تو اہم جرم ہے لیکن سود کی رقم کھا کر غریب کا تاحیات استحصال کرتے رہنا، اس کی محنت کو ناقدری کی نگاہ سے دیکھنا، لاچار اور بے بس انسان کو معاشرہ کا بے کار و فضول حصہ سمجھنا کوئی جرم نہیں۔ یہ سارے عیوب و مفاسد اس لیے ہیں کہ اس نظام نے معاشرہ کو بے روک آزادی دی ہے اور اسلام ایسی بے لگام و بے جس آزادی کی مخالفت کرتا ہے۔

معاشرہ کے وہ افراد جو جان لیوا مقابلے، استحصال، حق تلفی اور غیر عادلانہ رویہ کو جھیلتے جھیلتے شدید انتشار و بد امنی کے شکار ہوئے، رد عمل کے طور پر اشتراکی نظام کی طرف بڑھے جس کی بنیادیں مساوات پر قائم کی گئیں تھیں۔ یہ اور بات ہے کہ انسانیت اشتراکیت کے زیر سایہ جس جنت کا خواب دیکھ رہی تھی وہ خواب بھی شرمندہ تعبیر نہ ہوسکا اور مشکل سے ۴۰، ۵۰ برس کی قلیل عمر پاکر یہ نظام بھی خود اپنے اصولوں کا کفن پہن کر موت سے ہم کنار ہوگیا۔ اشتراکی نظام، سرمایہ دارانہ نظام کا انتقامی عکس تھا، اس کی ضد تھا اور ظاہر ہے جو نظام انتقام و ضد پر کھڑا ہو وہ انسانی معاشرہ کو انتقامی و انقلابی فکر کے سوا کچھ نہیں دے سکتا۔ وہ استحصال، عدم مساوات اور عدم انصاف کے خلاف ہمیشہ نبرد آزما نظر آئے گا جہاں اس کی فکر ہمیشہ سرمایہ داری کے خلاف رہ کر ہی پنپے گی۔

اشتراکی نظام نے سرمایہ داری کے تمام عیوب و مفاسد کا مشاہدہ کرنے کے بعد یہ نتیجہ نکالا کہ ان تمام عیوب کی جڑ آزادی ہے جس کے نتیجہ میں انفرادی ملکیت کا تصور جنم لیتا ہے۔ ملکیت کی بنیاد قیمت ہے اور قیمت بہ اعتبار انسانی محنت کی سطح سے

طے ہوتی ہے' یعنی جس شئے پر جتنی انسانی محنت صرف ہوگی وہ اسی قدر قیمتی ہے۔ چونکہ کسی شئے کو قیمتی بنانے والا عنصر محنت ہے اس لیے حقیقی ملکیت کا حق محنت کش کا ہے' مالک سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔ محنت اور قیمت کے متبادل رشتہ کو یوں سمجھایا گیا کہ اگر کوئی انسان ۸ گھنٹہ یومیہ ۳ ماہ تک محنت کرکے ۲۰ کوئنٹل گندم پیدا کرتا ہے تو بہ اعتبار محنت ۲۰ کوئنٹل گندم ۲۰۷ گھنٹہ محنت کا نتیجہ ہے۔ اب اگر کوئی دوسرا شخص اسی قدر وقت اور محنت سے ۲۰ میٹر کپڑا تیار کرتا ہے تو ۲۰ میٹر کپڑا بھی ۲۰۷ گھنٹہ محنت کا نتیجہ ہے۔ اس طرح دونوں اشیاء کی متبادل قیمت مساوی ہوئی۔ یعنی ایک کوئنٹل گندم کو ایک میٹر کپڑے سے بدلا جاسکتا ہے اور اس تبادلہ میں کسی کے حق میں ظلم نہیں کہا جاسکتا کیونکہ باعتبار محنت دونوں کی قیمت مساوی ہے۔ معاشرہ میں اگر محنت کو نبیاد بناکر اشیاء وخدمات کی قیمت طے کی جائے تو یہ ایسے مستحکم قانون کو نافذ کرتا ہوا جس کی روشنی میں صالح و فاسد نظام معاش کے فرق کو سمجھا جاسکتا ہے۔

اشتراکی نظام نے اشیاء کی قیمت طے کرنے میں صرف محنت ومشقت کی مقدار کو اہمیت دی' آبادی کی رفتار' پیداوار کی کمی یا زیادتی یعنی پیدا وار کی سطح' معاشرتی واجتماعی عناصر اور افراد کے نفسیاتی پہلوؤں کو مطلق نظرانداز کردیا۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ آبادی کے بڑھنے کی شرح بالمقابل اگر اشیاء وخدمات کی پیدوار میں اسی قدر اضافہ نہ ہو تو طلب کے مقابلہ رسد کی کمی قیمتوں کو بڑھائے گی۔ پھر افراد کے درمیان آمدنی کی سطح کا فرق جو قوت خرید کی سطح کا مظہر ہے قیمتوں کے اتار چڑھاؤ کا ذریعہ بنتا ہے۔ دنیا کا ہر انسان اس حقیقت سے بھی واقف ہے کہ پانی ونمک زندگی کے وجود کے لیے کس قدر اہم ہیں۔ ہیرے جواہرات' سونا اور دیگر آرام وآسائش کے سازوسامان کے بغیر تو انسان جی سکتا ہے لیکن پانی ونمک کے بغیر نہیں۔ لیکن پھر بھی ان کی وہ قدروقیمت نہیں جو سونے' ہیرے جواہرات یا دیگر عیش وآرام کی اشیاء کی ہے۔ اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اشیاء کی قدروقیمت طے کرنے میں صرف محنت ومشقت ہی نہیں' مقدار و ندرت وجود کو بھی دخل ہے۔ طلب کے مقابلہ میں جس شئے کی

مقدار جتنی کم اور جتنی نادر ہوگی اس کی قیمت اسی قدر زیادہ ہوگی۔ لب دریا پانی بے وقعت اور بے آب وگیاہ صحرا میں سونے سے زیادہ قیمتی بن جاتا ہے۔ یوں ہوا (آکسیجن) کی کوئی قدروقیمت نہیں لیکن جب غوطہ خوروں، کان کنی کرنے والوں اور ہسپتالوں میں مریضوں کی پشت پر سلنڈر کی شکل میں محصور کرکے زندگی کی ضمانت بنادی جاتی ہے تو اس کی قدروقیمت کا احساس ہوتا ہے۔ اگر ایک مزدور صبح سے شام تک کان کی کھدائی کرتا ہے اور دوسرا شخص زمین پر کاشت کرتا ہے اور تین ماہ بعد ایک مزدور کو ۵ ہیرے اور دوسرے کو ۲۰ کوئنٹل گندم دستیاب ہوتا ہے تو کیا دنیا کا کوئی انسان ان دونوں کے باہمی تبادلے پر تیار ہوگا اور کیا انصاف کے بازار میں یہ دلیل پیش کی جاسکتی ہے کہ چونکہ دونوں پر صرف کی جانے والی محنت یکساں ہے اس لیے دونوں کی قیمت بھی برابر ہونی چاہیے۔ ایسا ناممکن ہے۔ یہ حقیقت ہے کہ اگر محنت نہ ہوتی تو سونا نہ تو زمین سے نکلتا اور نہ بازار تک پہنچتا لیکن اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ سونا، ہیرے جواہرات کی مقدار، ندرت عمومیت کچھ بھی نہیں، جو کچھ ہے وہ بس محنت ہے۔

اشتراکی نظام نے اپنے قانون کی وضاحت میں ان تمام عناصر کو نظر انداز کردیا۔ در اصل اس کے انقلابی تصورات، انسانی نفسیات اور معاشرتی اصولوں اور فلسفیانہ بنیادوں پر قائم نہیں ہیں۔ اس نے سماج کے بڑے لیکن کمزور طبقہ کا استحصال دیکھا اور صدائے احتجاج بلند کی لیکن "اس احتجاج میں فلسفیانہ سنجیدگی سے زیادہ انتقامی بھڑک پائی گئی" جہاں سرمایہ دار طبقہ کو ظالم ثابت کیا جائے اور یہ اسی وقت ممکن ہوسکتا ہے جب محنت کو دلیل بنا کر سرمایہ دار کو محنت کے دائرہ سے نکال دیا جائے اور پھر نکما، غاصب اور سماج کا بے مصرف عنصر قرار دیا جائے۔ یہ اس نظام کی بنیادی کمزوری اور تنگ نظری ہے۔ اگر دیکھا جائے تو سرمایہ دار ذہنی کاوش کرنے والا اور جوکھم برداشت کرنے والا طبقہ ہوتا ہے جس کی بدولت پیداواری سرگرمیوں میں مسلسل اضافہ ہوتا ہے۔ اس نظام نے معاشرہ کی تمام برائیوں کی جڑ آزادی اور ذاتی ملکیت قرار دیا اور

اس کے خلاف جذبہ انتقام سے مغلوب ہو کر دوسرے تمام اہم عناصر کو فراموش کر دیا۔

اس لیے اس نظام کی نظر میں اگر انفرادی ملکیت کو اجتماعی ملکیت میں بدل دیا جائے تو گویا معاشرہ کی تمام خرابیاں از خود دور ہو جائیں گی۔ چنانچہ اشتراکی نظام "انفرادی ملکیت" کی نفی کرتا ہے۔ وہ ملک کی ساری دولت، سرمایہ، اور تمام وسائل وخدمات کو عوام کا اور عوام کو ملک کا خادم قرار دیتا ہے۔ ہر شخص کا فرض ہے کہ وہ بقدر طاقت محنت کرے، استعداد، رجحان وصلاحیت کے بموجب راستہ چنے اور بقدر ضرورت نتیجہ حاصل کرے۔ اس کی ضرورت کا تعین وہ خود نہیں بلکہ اسٹیٹ کرے گی۔ یعنی وہ پیدا ہو تو جماعت کے لیے، محنت کرے تو جماعت کے لیے اور کاوش وجستجو میں لگے تو جماعت کے لیے، جئے تو جماعت کے لیے اور مرے تو جماعت کے لیے۔ اس طرح "اشتراکی نظام میں پرورش پانے والا انسان پیدائش سے ہی اپنے کو حکومت کا غلام اور اپنے دست وبازو کی طاقت کو اسٹیٹ کا صدقہ سمجھنے لگتا ہے۔" اسے اس بات پر تعجب بھی نہیں ہوتا کہ میرے دست وبازو کی پیدا کی ہوئی اشیاء پر اسٹیٹ کا قبضہ کیوں ہے اور میری کمائی ہوئی دولت پر تصرف کرنے کا اختیار مجھے کیوں نہیں۔

اس نظام نے مساوات کے لیے یہ اصول تو مرتب کر لیا کہ ہر فرد کو اس کی محنت کا پورا صلہ ملے اور محنت کش ہی دولت وثروت کا اصلی مالک ہے۔ لیکن معاشرہ کو طبقات میں تقسیم ہونے سے نہیں بچا سکا۔ اس نے اس حقیقت سے چشم پوشی کر لی کہ افراد جسمانی وذہنی استعداد، طبیعت ومزاج، رجحانات وترغیبات کے اعتبار سے مساوی نہیں ہوتے۔ اب اگر حکومت ان کی محنت کے بموجب صلہ دینے پر اتر آئے تو بھی معاشرہ کو طبقات میں تقسیم ہونے سے نہیں بچایا جا سکتا۔ ایک طبقہ یا اس کے کچھ افراد دوسرے سے زیادہ دولت کمانے کے حقدار ہوں گے اور اگر یہ سلسلہ جاری رہا تو معاشرہ اسی لعنت کی طرف پلٹ جائے گا جس کے جواب کے بطور اس نظام نے مساوات کا نعرہ لگایا تھا۔

اس نظام نے مساوات کی تبلیغ میں اس حقیقت سے بھی منھ موڑ لیا کہ انسان کا بنیادی جذبہ "جذبہ آزادی" ہے جس کو "حب نفس" کہا جاتا ہے۔ اس جذبہ کا احترام نہ کرکے اس نظام نے فاش غلطی کی جس کے نتائج ہمارے سامنے آچکے ہیں۔ یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ انسان کے جملہ اعمال وافعال کا سرچشمہ اپنے نفس سے محبت کا جذبہ ہے جس کو وہ پابند دیکھنا پسند نہیں کرتا۔ ایک نوزائیدہ بچہ جس کے پاس اظہار خیال کے لیے ابھی زبان بھی نہیں آئی ہے وہ بھی روکر، مسکرا کر، ہمک کر، ہاتھوں پیروں کو حرکت دے کر لوگوں کی توجہ اپنی طرف کیوں موڑنے کی کوشش کرتا ہے؟ انسان کو مرض سے نفرت اور صحت سے رغبت کیوں ہے؟ دولت کیوں جمع کرتا ہے؟ اقتدار کے پیچھے کیوں بھاگتا ہے؟ ممالک پر حملہ کیوں کرتا ہے؟ ایسے تمام سوالات کا ایک ہی جواب ہے اور وہ یہ کہ ہر انسان فطری طور پر اپنی ذات اور اپنے نفس سے محبت کرتا ہے۔ اس کا نفس جس شئے کی اچھائی کا ادراک کرتا ہے اس کی طرف مائل ہوجاتا ہے اور جس شئے کی طرف اس کا نفس مائل نہیں ہوتا اس سے متنفر ہوجاتا ہے۔ اشتراکی نظام نے اس "حب ذات" کے جذبہ کو "حب جماعت" میں بدلنے کی کوشش کی اور اس کے لیے جو راستے اپنائے وہ تعلیم وتربیت اور قہر وغلبہ تھا۔ اس کے منصوبے کے تحت پہلے تعلیم وتربیت کے ذریعہ یہ فکر پیدا کردی جائے کہ تجھے سب کے لیے جینا ہے۔ گھروں میں، مدارس میں اور تعلیم گاہوں میں اسی فکر کی نشوونما ہو اور یہی احساس پیدا کردیا جائے کہ اس کا ذاتی وجود کوئی اہمیت نہیں رکھتا، وہ جو بھی ہے سماج کے جز کے بطور اہمیت رکھتا ہے تاکہ آگے چل کر اس کی نفسیات ملک کی قانونی راہ میں حائل نہ ہوسکے اور پھر حکومت کی کڑی نگرانی میں اس کی زندگی پرورش پائے۔ اور اگر کسی مقام پر اس کا نفس قانون کی راہ میں حائل بھی ہو تو حکومت کا دباؤ اسے راہ راست پر لے آئے۔

یہ جذبہ کہ تم سماج کے لیے ہو یقیناً قابل قدر ہے لیکن اس قیمت پر کہ تم کچھ بھی نہیں ہو قابل قبول نہیں۔ طاقت کے دباؤ سے ہر بات منوائی جاسکتی ہے لیکن

انسان کے جذبہ آزادی اور اس کے "حب نفس" کو مٹایا نہیں جاسکتا۔ تعلیم و تربیت کے ذریعہ اس میں سلیقہ، وسعت اور ٹھہراؤ اور جامعیت تو پیدا کی جاسکتی ہے لیکن فنا نہیں کیا جاسکتا۔ یہ دنیاوی نظام کی شدت روی اور انتہا پسندی کا دوسرا رخ ہے۔

سرمایہ داری نے آزادی کی حمایت میں انسان کے اس فطری جذبہ کا احترام کیا اور معاشرہ کو اتنا آزاد کردیا کہ فرد کی خود غرضیوں پر کوئی قابو نہ رہا اور نتیجہ میں رجحانات، استعداد اور صلاحیتوں کی فطری تفریق نے معاشرہ کو طبقات میں تقسیم کیا اور استحصال کا بازار گرم کیا۔ اس نظام نے ذرائع پیداوار میں وسعت لاکر نشاط و ثروت کے دائرے تو وسیع کرلیے لیکن ان کو مساوی طور پر عوام تک پہنچانے میں ناکامیاب رہا۔ اس طرح "سرمایہ داری نظام "حب نفس" کی بگڑی ہوئی شکل ثابت ہوا۔ اس کے جواب میں اشتراکی نظام نے سرمایہ و دولت کو عوام تک پہنچانے کی کوشش کی لیکن اس کو وسعت دینے پر توجہ نہیں دی اور اس کے لیے انفرادی آزادی کو مطلق قابل اعتبار نہ سمجھا بلکہ یہ ذمہ داری خود سرکار نے اپنے سر اوڑھ لی نتیجہ میں مٹھی بھر سرمایہ دار عوام کی قسمت کا فیصلہ کرنے لگے جہاں مساوات کی آڑ میں انفرادی آزادی کو ہی سلب کرلیا گیا جس کو معاشرہ بہت دنوں تک برداشت نہ کرسکا۔

اگر کسی نظام کو برسرکار لانے میں انسانی آزادی کو مرکزی حیثیت دے کر محض قوت طلب ورسد پر اعتماد کرتے ہوئے معاشرہ کی تنظیم کی جائے یا دوسری طرف آزادی کو سلب کرکے، جبر وتشدد اور قہر وغلبہ کے ذریعہ معاشرہ کو مرتب کرنے کی کوشش کی جائے تو دونوں ہی صورتوں میں انتشار، بے چینی اور بدامنی کا پھیلنا لازمی ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ ایسے نظاموں کی بنیادیں کس قدر کھوکھلی ہیں۔ تاریخ ونفسیات کا مطالعہ بتلاتا ہے کہ ایسے فطری جذبات کو جب بھی کھلی چھوٹ ملی ہے یا اس کو بیجا طور پر دبانے کی کوشش کی گئی ہے تو وہ نظام کی کمزوریوں کا پیش خیمہ نہیں ہیں۔ آج کے سرمایہ دار مغربی ممالک میں پائی جانے والی اور تیزی سے پھیلنے والی اخلاقی بے راہ روی، ذہنی انتشار، انسانی رشتوں کی پامالی اور ان کا بکھراؤ اور روس کے

اشتراکی نظام کی موت جو مشکل سے پچاس برس کی قلیل عمر پاکر ٹکڑے ٹکڑے ہو کر بکھر گیا اور ہر ٹکڑا آزاد اور خود مختار بن گیا اس بات کے واضح ثبوت ہیں۔ سرمایہ دار معاشرہ میں جہاں انسان بظاہر کتنا آزاد اور کھلی فضا میں سانس لیتا نظر آتا ہے اگر حقیقت کی گہرائیوں میں اتر کر دیکھا جائے تو وہ اسی قدر سکڑتا، سمٹتا اور اپنی ذات میں مقید ہوتا نظر آتا ہے۔ انسان جیسے جیسے بیدار ہوا اس کو یہ احساس ہوگیا کہ جس کو وہ آزادی وخود مختاری سمجھ رہا ہے در اصل وہ سراب ہے، حقیقت تو ایک مستقل قید ہے۔ اشتراکی نظام کا نظریہ مساوات جو آزادی کو کچل کر اور سلب کرکے قائم کیا گیا اس نے بھی انسان کو مساوات کے نام پر ہی مقید کیا۔

دنیا کے یہ دو بڑے نظام جنہوں نے انسان کو ایک طرز زندگی دی، انسانیت کو عروج نہ دے سکے، اس کو مطمئن نہ کرسکے۔ وہ آج بھی فکری کشمکش اور ردوبدل کے مرحلے سے گذر رہی ہے اور ایک آدرش صالح اور عدل وانصاف پر مبنی طرز معاشرت کی جستجو میں سرگرداں ہے۔ دونوں نظاموں میں شدت آمیزی، انتہا پسندی اور مصنوعیت پائی جاتی ہے۔ ایسا احساس ہوتا ہے کہ ان نظاموں نے انسان کی بنیادی کمزوریاں، خواہشات، خود غرضیاں، اور فطری جذبہ آزادی کو کوئی بلندی نہ دے کر ان کا استحصال کیا ہے اور نتیجہ میں معاشرہ کی ڈور الجھتی ہی چلی گئی، جس کے سرے تک ان کی رسائی نہ ہوسکی۔ اگر مروجہ نظاموں نے انسان کی ان کمزوریوں اور فطری جذبات کو نظریہ کی تبلیغ کا آلہ کار بنانے کے بجائے انسانی نفسیات کی گہرائیوں میں اترنے کا ذریعہ بنایا ہوتا تو بہت ممکن تھا انسانیت کو بلندی مل جاتی۔

اسلامی تعلیمات اور اقدار

اسلام نے انسانی فطرت کی گہرائیوں میں اتر کر ان کمزوریوں کو سمجھا ہے اور کسی مقصد کے حصول کا آلہ کار بنانے کے بجائے ان کے لیے انتہائی رویہ اختیار کیا ہے۔ انسان اگر ہوس وخواہشات کا پتلا اور فطرتاً آزاد ہے تو صاحب عقل وفہم بھی ہے، اس

کے پاس جذبات خیالات اور فیصلہ کی طاقت بھی ہے۔ اسلام نے انسان کی عقل وفہم کو ہی معاشرہ کی بنیاد قرار دیا ہے۔ اسلام تسلیم کرتا ہے کہ معاشرہ ذہنی سوجھ بوجھ' جذبات واحساسات اور عقل وفہم کے اعتبار سے مختلف سطحوں میں تقسیم ہے۔ ان میں بکھراؤ' تضاد و ٹکراؤ کا پایا جانا لازمی اور فطری ہے جس کا پورا فائدہ دنیاوی نظاموں نے اٹھایا ہے۔ اسلام ایک مضبوط' مستحکم اور آفاقی نظام حیات کے لیے اس بکھراؤ' ٹکراؤ اور تضاد کو سب سے پہلے ختم کر رہا ہے۔ وہ پورے عالم انسانیت کو ایک لڑی میں پروتے ہوئے ایسے بلند ترین نقطہ کی طرف سمیٹنے کی کوشش کر رہا ہے جس کے پرے انسانی عقل وفہم بے معنی ہوجاتی ہے۔ اسلام کا یہ بلند ترین نقطہ "توحید" کی شکل میں نمایاں ہے جو عالم بشریت کی بکھری ومتضاد فکر کو متحد کرنے کا سب سے مستحکم اور موثر ذریعہ ہے۔ اگر ہر انسان کے ذہن میں یہ بات راسخ ہوجائے کہ اس پوری کائنات کا خالق ایک ہے' سب اسی ایک خدا کے بندے ہیں' وہی پالتا ہے' ہمارے ہر ارادے ہماری ہر نیت اور ہمارے ہر عمل سے پوری طرح واقف ہے اور اس کے سامنے مجھ میں اور دوسرے افراد میں کوئی فرق نہیں تو یہ انتہاہی آگاہی اور بھائی بھائی کا تصور ہر طرح کی تفریق اور ہر طرح کے تضاد کو مٹادیں گے اور یہی پر احتیاط ذہنی ہمواری عدل وانصاف ومساوات پر مبنی مضبوط معاشرہ کے قیام کی بنیاد بنے گا۔

اسلام اپنے نظریات میں انسانی فطرت کی گہرائیوں میں اتر کر اس کی کمزوریوں کا محاصرہ کرتا نظر آتا ہے۔ انسان ہوس کا بندہ اور خواہشات کا پتلا ہے' وہ مفاد پرست اور خود غرض بھی ہے' اس کے پیش نظر محض غیر دائمی مادی لذت وراحت ہے' وہ ذاتی مصلحت کو معیار زندگی بناتا ہے اور اسی کے لیے جدوجہد کرتا ہے۔ یہ تمام جذبات فطری ہیں اس لئے نہ ان کو روکا اور دبایا جاسکتا ہے اور نہ آزاد چھوڑا جاسکتا ہے۔ دونوں ہی صورتوں میں معاشرہ کے انتشار کا خطرہ لاحق ہے اور یہ انتشار ہم سب کے سامنے ہے۔ تاریخ انسانی شاہد ہے کہ اس جذبہ سے زیادہ کوئی دوسرا جذبہ طاقتور نہیں' یہ نہ ہوتا تو دنیا کا پہلا انسان اپنی ضرورت کی فکر نہ کرتا اور آئندہ نسل بھی

آگے نہ بڑھتی۔ یہی ضرورتیں ہیں جنہوں نے معاشرہ بنایا اور ان ہی کی بدولت انسانی تعلقات قائم ہوئے۔ لہٰذا نہ ان کا انکار ممکن ہے اور نہ ان کا سلب کرنا۔ اسلام جو دین فطرت ہے' دین کامل ہے ان فطری جذبات سے انکار نہیں کرتا۔ ہاں ان کی شدت پسندی کا مخالف ضرور ہے وہ ایک ایسے نظام کو پیش کر رہا ہے جہاں ان جذبات کی قدر بھی ہو' آزادی بھی ہو لیکن اخلاقی اقدار اور روحانی افکار کی مکمل سرکردگی میں' ان کی سرپرستی اور دیکھ ریکھ میں۔

اسلام ایسا پیغام دے رہا ہے جس میں ان دونوں باتوں کا لحاظ رکھا گیا ہے۔ "حب نفس" کا فطری جذبہ بھی زندہ و بیدار رہے اور اخلاقی اقدار بھی جنہیں انسانی فلاح کے لیے وضع کیا گیا ہے۔ ملکیت' پیداوار' تقسیم' قیمت' تعلیم و تربیت' انسانی رشتے' ان کے حقوق و فرائض جیسے تمام معاشرہ کے اہم عوامل ان ہی جذبات کی مناسب آزادی اور اخلاقی اقدار میں بندھے نظر آتے ہیں۔ ایک طرف "حب نفس" کی تسکین کے لیے اسلام نے انسان کو اتنی آزادی دی کہ ساری کائنات اس کے تصرف میں دے دی لیکن اس کی فطری خود غرضیوں کے بھیانک نتائج کے پیش نظر جب اس کو سمیٹا' مقید کیا تو یہ بتلا دیا کہ تو صرف خدا کے لیے ہے جو کل کائنات کا قادر مطلق ہے اور تیری ہر حرکت' ہر نیت اور ہر جذبہ سے واقف ہے۔

"حب نفس" اور اخلاقی اقدار یقیناً متضاد جذبات ہیں۔ حب نفس کا تقاضہ ہے کہ انسان صرف اپنا فائدہ سوچے اور اپنی مصلحت کے لیے قدم اٹھائے۔ اخلاقی اقدار کا تقاضا ہے کہ سماج کی خدمت کی جائے' معاشرہ کے فائدہ کے بارے میں سوچا جائے چاہے اپنا نقصان ہی کیوں نہ ہو۔ اسلام کا کارنامہ یہی ہے کہ ان متضاد جذبات کو ایک محل پر لا کر جمع کردیا اور ان میں وحدت پیدا کردی۔ ایک طرف انسان کے حب نفس کو اتنا آزاد اور ایسا وسیع کردیا کہ پوری کائنات کی تسخیر میں سکون پائے تو دوسری طرف یہ کہہ کر کہ تو صرف خدا کے لیے ہے جو کل کائنات کا مالک ہے اور تمہاری ہر نیت سے واقف ہے' ہر عمل پر عمل پیرا ہونے سے قبل محتاط بھی بنادیا اور اس کی

مکمل آزادی کو اخلاقی سانچے میں ڈھال دیا۔ اسلام کا یہی وہ توازن جو دو متضاد جذبات ' آزادی اور خود غرضی' کو بغیر نظر انداز کیے سلب کیے یا بے لگام بنائے مثبت فکر کے ساتھ قائم کیے ہوئے ہے۔ اسلام کی یہی وہ میانہ روی ہے جو انتہا پسندی اور شدت روی کو روکتی ہے اور معاشرہ کو صراط مستقیم پر قائم رکھتی ہے۔

دنیاوی نظام حیات انسانیت کو عروج نہ دے سکے اس کی بنیادی وجہ ان کا حیات کا محدود مادی تصور ہے۔ اسلام نے انسان کی محض مادی حیات کو ہی سب کچھ نہیں مانا ہے۔ اس نے چند روزہ مادی حیات کو آخرت کا پیش خیمہ تصور کیا ہے۔ یہ انسان کا حسن اخلاق' عمل صالح ہے جو اس کی دائمی حیات کا سرمایہ ہے اس نے بتلایا کہ جو دولت وثروت اس دنیا میں رہ کر حاصل کی جائے گی وہ ساتھ نہیں جائے گی اور اس کو بھی اگر اخلاقی اصولوں سے ہٹ کر پیدا کیا گیا اور استعمال کیا گیا تو چند روزہ زندگی بھی سکون واطمینان سے دور ہوجائے گی' پھر یہ دولت وثروت دنیا میں ہی عذاب بن جائے گی۔ اسلام نے انسان کو یہ احساس کرایا کہ اس دنیا کے بعد بھی ایک عالم ہے جہاں یہاں کے اعمال کی جزا ملے گی' ایک نیکی کے عوض ہزار نیکیاں بخشی جائیں گی۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ "انفرادی منفعت" "اجتماعی فلاح کی بنیاد بن گئی" اُخروی اجر کی کشش جو "حب نفس" کا تقاضا تھی معاشرہ کی خدمت کا آلہ کار بن گئی۔ حیات کے اس جامع تصور نے معاشرہ کے مسائل کو فرد کا مسئلہ بنادیا اور انسان کو سماج کی خدمت پر معمور کردیا۔ اسلام میں توحید اور آخرت کا تصور ایسا منفرد تصور ہے جس نے معاشرہ کے بکھراؤ اور انتشار کو سالمیت بخشی ہے۔ دنیاوی نظام جو انسانی فکر کا نتیجہ ہیں' ایسا کوئی تصور پیش نہیں کرسکے۔ وہ دنیاوی حصار میں محصور ہوکر محض مادی لذت و راحت کے مدارج کو حیات انسانی کی معراج کا زینہ سمجھے اور نتیجہ میں انسان کے متضاد جذبات کے ٹکراؤ سے پیدا ہونے والے انتشار کو نہ روک سکے۔

اسلام فرد اور اجتماع کو ایک نظر سے دیکھ رہا ہے۔ اس کا مقصد فرد و معاشرہ کے درمیان صحیح توازن قائم کرنا ہے کیونکہ اس کے بغیر زندگی کا صالح دستور نہیں بنایا

جاسکتا۔ اگر فرد وجماعت میں مناسب توازن قائم نہ رکھا جاسکا تو یا تو نظام سرمایہ داری کی طرح فرد کی خواہشات کا احترام ہوگا اور خود غرضیوں کی بے روک ٹوک آزادی معاشرہ کے انتشار کا سبب بنے گی یا اشتراکی نظام کی طرح فرد کی خواہشات پر پابندی لگا کر جماعت کے فرائض پورے کیے جائیں گے اور نتیجہ میں فرد وجماعت کی داخلی جنگ اجتماعی نظام کو بکھیر دے گی کیونکہ یہاں افراد کی آزادی اور خواہشات کو پامال کرکے حکام کی خواہش پرستی کا راستہ کشادہ کیا جارہا ہے۔ اسلام کی نگاہ میں یہ دونوں غیر فطری اور شدت روی کی راہیں ہیں۔ وہ ایک متوازن راستہ دکھلا رہا ہے جہاں فرد کی ذاتی آزادی اور اجتماعی فرائض دونوں بخوبی پورے ہورہے ہیں اور انسان اخلاقی قدروں کا پابند ہو کر ذاتی مفاد کی قربانی کو جبر تصور نہیں کر ا ہے بلکہ اپنی ترقی کا زینہ اور زندگی کا اعلیٰ مقصد تصور کر رہا ہے۔

اسلام کے چند منفرد نظریات

تطہیر نفس :۔ اسلام کا ہر نظریہ' ہر اصول اور ہر فکر انسانی نفسیات اور فطرت سے ہم آہنگ ہے۔ آج کی دنیا تو "یک قطبی" Uni-polar بن چکی ہے جہاں سرمایہ دارانہ معاشرت چھائی ہوئی ہے اور آزادی معاشرہ کے ہر اصول اور ہر عمل کی کامیابی وناکامیابی کا پیمانہ بن چکی ہے۔ لیکن موجودہ انسانی معاشرہ کو یہ احساس بخوبی ہوگیا ہے کہ بے روک ٹوک آزادی کے مضر اثرات کس قدر بھیانک ہوسکتے ہیں۔ مکمل آزادی کا یہ مدہوش کن فسوں آج ٹوٹتا نظر آرہا ہے۔ آج کا انسان سمجھنے لگا ہے کہ جس کو وہ آزادی وخود مختاری سمجھ رہا در اصل خود ایک قید ہے۔ اگر انسان کی ظاہری آزادی کو ہی سب کچھ سمجھ کر خواہشات کو ابھارنے والے تمام عناصر کو کھلی چھوٹ دے دی جائے تو یہ اس کی آزادی نہ ہوگی بلکہ رفتہ رفتہ آزادی کی بربادی ہوگی کیونکہ خواہشات کا تابع بناکر اپنے افعال میں خود مختار بنا دینے کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ اپنے ارادہ پر حاکم نہیں بلکہ محض خواہشات کا محکوم ہے اور خواہشات کی محکومی خود غرضی

ہے' پابندی ہے غلامی ہے۔

اسلام کی نظر میں اختیارات پر قابو پانا اصل آزادی ہے۔ اپنے طرز عمل کو فکر ونظر کی روشنی میں معین کرنا' تاکہ خواہشات خود ایک تنبیہ' روک اور نصیحت بن جائے آزادی کے صحیح مفہوم کا مظہر ہے۔ اسلام کی نظر میں یہ بات باعث شرف نہیں کہ انسان کی عقل پر خواہشات مسلط رہیں کیونکہ عقل وخواہش کا توازن جب تک قائم ہے اس وقت تک انسان حیوان سے الگ نظر آئے گا اور جہاں خواہشات نے عقل پر غلبہ پالیا وہ انسانیت کے دائرہ سے نکل کر حیوانیت کے حدود میں داخل ہوجائے گا۔ اس کی نظر میں اگر عقل کو مشعل راہ بنایا جائے تو انسانیت بیدار ہوتی ہے اور اگر خواہشات عقل پر غالب آجائیں تو حیوانیت بڑھتی ہے۔ آج کی آزادی نے انسان کو حیوانیت سے زیادہ قریب کردیا ہے' اس کو در اصل آزادی کے نام پر مقید کیا ہے' پابند بنایا ہے۔ اسلام کی نگاہ میں آزادی کی موجودہ نوعیت کھوکھلی ہے کیونکہ یہاں آزادی کا آغاز خواہشات کے ساتھ بہہ جانے میں مضمر ہے جو در حقیقت پابندی اور قید وبند ہی ہے۔

اسلام نے معاشرہ کی تربیت میں یہ بات ذہنوں میں بٹھادی کہ خواہشات کے ساتھ بہہ جانے میں نہیں بلکہ اعلیٰ قدروں کے لیے سعی و کوشش اور بلند مقاصد کے لیے جدوجہد میں بلندی' وقار اور شرف ہے۔ یہی تطہیر نفس اصل آزادی کی بنیاد ہے جہاں تہذیب کا آغاز بندگی' ایمان ویقین سے ہو اور نتیجہ میں انسان جملہ پابندیوں سے آزاد ہوجائے۔ اس نے تطہیر نفس کا کام مادی تربیت' جبروطاقت سے نہیں بلکہ انسانی فکر میں بلندی پیدا کرکے کیا' اور انسانی فکر میں بلندی اسی وقت پیدا ہوگی جب اس کے سامنے کوئی اعلیٰ اور بلند مقصد رکھا جائے گا۔ "ایک فقیر اس وقت تک روٹی کا مطالبہ کرتا رہے گا جب تک کسی بلند فکر سے قانع نہ بنادیا جائے۔ مظلوم اس وقت تک انتقام کی آگ میں جلتا رہے گا جب تک اسے انتقام کی طرف سے اطمینان نہ دلا دیا جائے" دولت مند کی دولت سمیٹنے کی ہوس اس مقام پر ٹھہر جائے گی جب اس کو یہ یقین ہوجائے کہ ہم نہ تو اس

سے پورا استفادہ کرسکتے ہیں اور نہ مرنے کے بعد لے جاسکتے ہیں۔ اسلام نے معاشرہ کو آگاہ کیا کہ مال و دولت کسی فرد کا ذاتی مال نہیں بلکہ مالک حقیقی کی دین سمجھو جس نے تم کو نمائش زر کے لیے نہیں بلکہ خدمت خلق کے لیے پیدا کیا ہے۔

تم تنہا ہی اس خالق کے بندے نہیں بلکہ تمہارا غریب ہمسایہ اور تمہارے سامنے بھوک سے تڑپنے والا انسان بھی اسی خالق کا بندہ اور اسی کی مخلوق ہے۔ خلقت کے رشتہ سے تم دونوں میں کوئی فرق نہیں' تم دونوں برابر ہو اور ایک دوسرے کے مال کے حقدار ہو۔ تم کو یہ فراموش نہیں کرنا چاہئے کہ نہ صرف خلقت بلکہ انجام کے اعتبار سے بھی تم دونوں میں کوئی فرق نہیں۔ تم کو بھی ایک دن مٹی میں جانا ہے خواہ کس قدر صاحب ثروت کیوں نہ ہو۔ یہ اگر دولت مند کے لیے تنبیہ ہے تو غریب و مظلوم کے لیے تسلی بھی۔ صرف اتنا ہی نہیں بلکہ یہ نصیحت و آگاہی بھی ہے کہ آج تمہیں اتنی دولت و ثروت دینے والا کل تم سے دولت سلب کرکے اسی غریب و مظلوم کی صف میں لا کھڑا کرسکتا ہے جس کو کل تم ذلت کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ دنیاوی نظاموں نے معاشرہ کی تربیت کا یہ رخ اختیار نہیں کیا۔ اس کو یہ تعلیم نہیں دی گئی کہ وہ اپنے کو نظر انداز کرکے دوسرے مفاد کے بارے میں سوچنے پر مجبور ہوجائے۔ ایک صاحب ثروت سے یہ تو کہا جاسکتا ہے کہ تیرے ہمسایہ میں ایک بھوکا مر رہا ہے' ایک بیمار تڑپ رہا ہے' ایک محتاج مدد کی آس لگائے بیٹھا ہے لیکن کسی قانون کی رو سے اس کے دسترخوان سے روٹی اٹھا کر بھوکے کو نہیں دی جاسکتی' اس کی کمائی ہوئی دولت کے ایک حصہ کو بیمار اور محتاج کو نہیں دیا جاسکتا۔ یہ قوت صرف تطہیر نفس کی ہے جہاں انسان معاشرہ کی تمام ضروریات میں اپنے کو ضم کرلیتا ہے۔ اسلام نے اسی تطہیر نفس کو صالح معاشرہ کی بنیاد قرار دیا ہے۔ اس نے معاشرہ کو یہ تعلیم دی کہ مال تمہارا ہے اور تم اللہ کے بندے ہو اور نہ صرف تم بلکہ تمام بنی نوع انسان خواہ وہ کتنے ہی غریب و نادار کیوں نہ ہوں اللہ کے ہی بندے ہیں' اس لیے اپنے مال کو اس وقت تک اپنا نہ سمجھو جب تک خدا کی مخلوق میں ایک بھی بھوکا و نادار باقی ہے۔

اسلامؒ میں ملکیت کا تصور :- انسان میں ملکیت کا احساس فطری ہے۔ یہ تصور اس وجہ سے ابھرتا ہے کہ انسانی محنت و عمل پیداوار کا باعث بنتی ہے اور یہی پیداوار انسانی خواہشات کی تسکین کا ذریعہ ہے۔ اس لیے ہر شخص کا یہ فطری رجحان ہے کہ جس طرح وہ اپنی محنت ومشقت کو ذاتی ملکیت تصور کرتا ہے اسی طرح اس کے ثمرات ونتائج کو بھی اپنی ملکیت سمجھے اور اس سے خود ہی استفادہ کرنے کا حق رکھے۔ اسلام دین فطرت ہوتے ہوئے انسان کے اس جذبہ کا احترام کرتا ہے اور اس کی انفرادی ملکیت کا اعتراف کرتا ہے لیکن چونکہ سب کی صلاحیتیں مساوی نہیں ہوتیں اور سماج کے کچھ افراد عاجز ومحتاج بھی ہوتے ہیں اس لیے اجتماعی نظام کی رو سے ذاتی ملکیت کے تصرفات کو حدود وقیود کے اندر رکھتا ہے کیونکہ ایسا نہ کرنے پر ملکیت کی مطلق آزادی معاشرہ کی سالمیت کے حق میں مضر ثابت ہوگی۔

اسلام نے انفرادی ملکیت کے حدود وقیود کی وضاحت کرتے ہوئے بتلایا کہ چونکہ انسان کی انفرادی ملکیت عمل ومحنت سے پیدا ہوتی ہے اس لیے اسے عمل ومحنت کے دائرہ تک محدود رہنا چاہیے۔ جہاں انسانی محنت کی رسائی نہ ہو وہاں اس کی ذاتی ملکیت کا سوال ہی نہیں اٹھتا۔ زمین اور اس کی قوت نمو' زرخیزی' زمین میں دفن معدنیاتی خزانے' گیس وپٹرول' جنگلات اور اُن کی دولت' ہوا' پانی' سورج کی حرارت' سمندر اور سمندری دولتیں پیدا کرنے میں انسانی عمل کا کوئی دخل نہیں اس لیے اس کی ذاتی ملکیت کے دائرہ سے خارج ہیں۔ انسان ان میں پوشیدہ ان صلاحیتوں کا موجد نہیں ہے۔ وہ تو صرف اپنی کاوش' جستجو' محنت سے ان صلاحیتوں کو تلاش کرلیتا ہے اور پھر اپنے عمل سے ان کو استفادہ کرنے کے قابل بنالیتا ہے۔ اسکی کاوش جستجو اور محنت کو ملکیت کا درجہ نہیں دیا جاسکتا۔ لہٰذا ابتدائی طور پر ان کو کسی کی ملکیت نہیں ہونا چاہیئے بلکہ تمام بنی نوع انسان کے لیے مباح ہونا چاہیئے۔

مزید براں' اگر ان دولتوں سے انسان نے اپنے عمل کے ذریعہ استفادہ کیا ہے تو' چونکہ وہ ان کو عدم سے وجود میں لانے کا حق نہیں رکھتا' اس لیے دوسروں کو

استفادہ کرنے سے روکنے کا بھی حق نہیں رکھتا۔ اس کے استفادہ کرنے کا حق اس وقت تک جائز ہے جب تک وہ اس کے لیے محنت کر رہا ہے۔ جس وقت اس نے محنت بند کردی تو اس کا حق بھی ختم ہو جائے گا۔ یہ حقیقت ہے کہ زمین کی قوت نمو' پٹرول' گیس' برقی قوت ایٹمی توانائی کے اخراج کا سہرا انسانی کاوش و محنت کو جاتا ہے۔ اس لیے دنیاوی نظام اس بات پر زور دیتے ہیں کہ زمین کی زرخیزی بڑھانے اور فروغ دینے' زمین کا سینہ چاک کرکے معدنیاتی دفینے نکالنے' سمندر کی گہرائیوں سے موتی تلاش کرنے' ہواؤں کے رخ کو پانے مقصد کے حصول کے لیے موڑنے' سورج کی حرارت کو اپنی مرضی کے مطابق استعمال کرنے میں انسانی کاوشوں کا بڑا دخل ہے' اس کی تحقیق و جستجو کا اہم رول ہے۔ اگر یہ نہ کی جاتیں تو ان کا پتہ ہی نہ چلتا۔ اس لیے ان کے وجود کی اہمیت تو انسانی محنت و کاوش کی مرہون منت ہے۔ اس طرح اس دولت کی قیمت کا خالق تو انسان ہوا' اس کی کاوش ہوئی' کسی اور کو حصہ دار بنانے کا کیا سوال پیدا ہوتا ہے۔ اسلام نے اس مقام پر انسانی عقل کو جھنجھوڑا ہے۔ اس نے یہ سوال کیا کہ بتاؤ اس دماغ اور اس ذہن کا موجد کون ہے جس کی بدولت تمہاری تمام تر تحقیقات و تربیت عمل میں آتی ہیں اور جس کے استعمال سے قدرت کی چھپی ہوئی نعمتوں کا اظہار ہوتا ہے۔ "کسی شئے کا وسیلہ بننا "خالق" بننا نہیں ہوتا۔" خالق وہ ہوتا ہے جو خلق کرتا ہے۔ انسان کی محنت و کاوش زمین کی صلاحیتوں کو ابھار سکتی ہے' زمین کے خزانوں کا اظہار کرسکتی ہے' قوت نمو کو بیدار کرسکتی ہے لیکن پیدا نہیں کرسکتی۔ ان سب کا خالق ایک ہے اس لئے اگر تم محض اپنی محنت و کاوش کی بدولت ان سے استفادہ کرتے ہوئے ان پر حق ملکیت جتاتے ہو تو خالق حقیقی کے حق کو کیوں بھولتے ہو۔ اسلام نے یہ تعلیم دی کہ جب تک مالک حقیقی کے حق کو واجب نہیں سمجھا جائے گا معاشرہ میں نہ تو منصفانہ نظام تقسیم کا نفاذ ممکن ہے اور نہ مساوات وتوازن کا۔ یہی وہ حق ہے جو غریب' نادار اور سماج کے کمزور طبقہ کی کفالت کا ذریعہ بنتا ہے اور معاشرہ میں توازن بنائے رکھنے کے اسباب مہیا کرتا ہے۔

ابتدائی دولت کے علاوہ کچھ دولتیں ثانوی بھی ہوتی ہیں جو انسانی محنت سے تخلیقی منازل طے کرتی ہیں۔ غلہ، کپڑا، مکان، فرنیچر، مشین وکل پرزے، گاڑیاں اور عیش و آرام کی تمام اشیاء اسی دائرہ میں آتی ہیں۔ یہ ثانوی دولت خام مال کو مختلف اشکال میں تبدیل کرکے پیدا کی جاتی ہے جہاں ہر منزل پر اس کی قدر وقیمت میں اضافہ اور افادیت میں فروغ ہوتا رہتا ہے۔ مٹی سے اینٹ اور اینٹ سے مکان، کپاس سے سوت، سوت سے دھاگا اور دھاگے سے کپڑا اور کپڑے سے ملبوسات اس کی چند مثالیں ہیں۔ خام مادہ کا وجود میں آنا ثابت کرتا ہے کہ وہ کسی انسانی محنت کی ایک منزل عمل سے گذر چکا ہے اور اب ایک دوسرا محنت کش اس کو کوئی نئی شکل دینا چاہتا ہے۔ چونکہ خام مال پہلے عمل کے نتیجہ میں کسی محنت کش کی ملکیت بن چکا ہے اس لیے جب تک وہ راضی نہ ہوجائے اور اس سے کوئی معاہدہ نہ ہوجائے اس کو نئی شکل دینے کا اختیار نہیں دیا جاسکتا۔ اس جگہ سے دنیاوی نظاموں سے اسلام کی راہ الگ ہوجاتی ہے۔

اشتراکی نظام عمل پہلی منزل طے کرنے والے شخص کو ثروت کا مالک تسلیم نہیں کرتا بلکہ اس کے عمل سے پیدا ہونے والی تبادلی قیمت کا مالک مانتا ہے۔ یعنی کپاس پیدا کرنے والا اپنی کپاس کا مالک نہیں۔ کپڑا تیار کرنے والے شخص کو یہ اختیار ہے کہ وہ اس شخص سے کپاس لے کر کپڑا تیار کرے اور جب قیمت میں اضافہ ہوجائے تو کپاس کی قیمت ادا کرکے تاگے اور کپڑے کی قیمت خود لے لے۔

پیداوار کے میدان میں ہر عامل ایک نئی قیمت ایجاد کرتا ہے اور ہر شخص اپنی قیمت کا مالک ہے۔ خام لکڑی کو تختہ بنانے والا آرہ کش، تختہ لکڑی سے فرنیچر تیار کرنے والا بڑھئی، ان پر نقش ونگار ابھارنے والے کاریگر، پالش کرنے والے اور شوروم میں سجا کر فروخت کرنے والے سب ہی افراد ہر مرحلہ پر نئی قیمت ایجاد کر رہے ہیں اس لیے ہر شخص اپنی قیمت کا مالک ہے۔

اس مقام پر ایک اہم نقطہ کو فراموش کردیا گیا جس کو اسلام نے اہمیت دی

ہے۔ اس کی نظر میں کسی شئے کی تبادلی قیمت صرف عمل سے نہیں بلکہ افادیت اور ندرت سے بھی پیدا ہوتی ہے جو محنت اور فطرت دونوں سے مل کر پیدا ہوتی ہے۔ ساگوان لکڑی سے بنے فرنیچر پر جتنی بھی محنت کی جائے گی یقیناً قیمت میں اضافہ کا ہی باعث بنے گی لیکن ایک قیمت خود اس لکڑی میں نہاں اس افادیت کی بھی ہے جو صرف اور صرف قدرت نے عطا کر دی ہے۔ اور جس کو پیدا کرنے میں انسانی محنت کا کوئی دخل نہیں۔ تبادلی قیمت پیدا کرنے میں لکڑی کی اس فطری ندرت کو بھی بڑا دخل ہے۔ اس لیے اسلام کی نظر میں تبادلی قیمت پیدا کرنے میں پیداواری عمل اور فطری ندرت دونوں کا دخل ہونا چاہیے۔ لیکن اشتراکی نظام نے ملکیت میں صرف عمل کے ذریعہ پیدا ہونے والی قیمت کو شامل کیا ہے اور فطری ندرت کو نظرانداز کردیا۔ اسلام کی نظر میں عمل اصل ثروت کی ملکیت سے متعلق ہونا چاہئے اس لیے کپاس پیدا کرنے والا جب پہلے کپاس کا مالک ہے تو پھر ثانوی اشیاء تیار کرنے والے کو اس وقت اختیار دیا جائے جب پہلا مالک راضی ہوجائے اور اس کی منطق یہ ہے کہ ہوسکتا ہے کہ پہلا شخص خود کپاس سے کپڑا تیار کرنا چاہتا ہو یا اپنے منصوبے میں کسی دوسرے کو شریک کرنا چاہتا ہو جو اس نظام کے تحت ممکن نہیں۔ اسلام اس کو حق بجانب نہیں سمجھتا۔ کیونکہ یہ طریق کار ذخیرہ اندوزی کے رجحان کو فروغ دیتا ہے۔ سرمایہ دار خام مال کو روک کر تمام امکانی ثانوی اشیاء کی قدروقیمت کو بڑھا دیتا ہے۔ اسلام ایسی مصنوعی ندرت کو لغو قرار دیتا ہے جو ذخیرہ اندوزی کا باعث بنتی ہے اور معاشرہ میں طبقات کی موجد ہوتی ہے۔

اگر اسلامی نظریہ کو تسلیم کیا جاتا ہے تو پیداواری عمل میں کسی انسان کے لیے یہ ممکن نہیں کہ وہ بے حساب ابتدائی خام مال یا وہ رقم جس سے ابتدائی خام مال حاصل کیا جاتا ہے، جمع کرلے اور نتیجہ میں ذخیرہ اندوزی کے ذریعہ منافع خوری رائج کردے۔ اسلام کی انفرادیت اور برتری یہی ہے کہ وہ ابتدا سے ہی معاشرہ کا ایسا ڈھانچہ تشکیل دے رہا ہے جہاں استحصال کا امکان باقی نہ رہے اور لوگ دوسروں کے

تساب پر صاحب ثروت نہ بنیں۔ ہر شخص کو اس کی محنت کا حق ملے اور محنت کش کو اس کی ثروت کا مالک قرار دیا جائے۔ جو اس نے اپنی محنت سے پیدا کی ہے۔

اسلام نہ عمل کرنے والے کو اپنے نتیجہ عمل سے الگ کرکے معاشرہ کو اس کی دولت پر قابض بناتا ہے اور نہ محض اس کی محنت کو قیمت کی تخلیق کا ذریعہ تسلیم کرتا ہے۔ اس کی نظر میں قیمت کی تخلیق میں محنت اور فطری ندرت دونوں کام کرتی ہیں اس لیے جہاں محنت کرنے والے کا حق تسلیم کیا جاتا ہے وہاں اصل ندرت پیدا کرنے والے مالک حقیقی کے حق کو بھی تسلیم کرنا ہوگا۔

اسلام میں پیداوار اور ثروت کی تقسیم :- اسلام دیگر نظاموں کی مانند پیداوار میں مسلسل اضافہ و ارتقا کا قائل ہے تاکہ انسان کائنات سے زیادہ سے زیادہ استفادہ کرکے بہتر زندگی گذارنے کا حقدار بنے۔ اسلام دیگر مکاتب فکر کی طرح پیداوار کو ذاتی طور پر کوئی اہمیت نہیں دیتا۔ مثلاً نظام سرمایہ داری میں پیداوار میں اضافہ ذاتی طور پر مطلوب ہے چاہے معاشرتی طور پر کوئی فائدہ ہو یا نہ ہو۔ اس نظام میں پیداوار بازار کی مانگ اور خریداروں کی قوت خرید کو دیکھ کر آگے بڑھتی ہے اور نتیجہ میں عیش وعشرت کے سارے سازوسامان روز بروز بڑھتے جاتے ہیں کیونکہ ان کے خریدار زیادہ ہیں اور ان ہی کی بازار میں مانگ زیادہ ہے۔ غریب طبقہ کی قوت خرید کم ہوتی ہے اس لیے بازار میں ان کی طلب کے بموجب اشیاء کی تعداد بھی کم رہتی ہے اور وہ ضروریات زندگی سے بھی محروم ہوتے جاتے ہیں۔ اب اگر پیداوار قوت خرید کی تابع ہوگئی تو بازار پر سامان تعیش کا ہی قبضہ ہوگا اور جس قدر یہ قبضہ بڑھتا جائے گا غریب و نادار محروم ہوتا جائے گا۔ ایسے نظام میں معاشرہ کا صاحب ثروت اور غریب طبقہ میں بٹ جانا ضروری امر بن جاتا ہے۔

اس نظام میں پیداوار مصنوعی ذخیروں کا بھی شکار ہوتی ہے۔ چونکہ پیداوار طلب کی پابند ہے اس لیے یہ ضروری نہیں کہ معاشرہ کو واقعی اس کی ضرورت بھی ہو۔ خریدار اپنی تنوع پسندی کی وجہ سے بار بار چیزیں ایجاد کرواتے ہیں اور پیدا کرنے والا

ہر مال کو مختلف شکلیں دے کر مصنوعی طلب کو بڑھاوا دیتا رہتا ہے اور نتیجہ میں بے ضرورت ذخیروں کا ڈھیر لگ جاتا ہے۔ طلب و رسد کا توازن قائم رہے اور اشیاء کی قیمتیں بالکل گر نہ جائیں' اس خوف سے پیدا کرنے والا توازنی سطح سے تجاوز کرنے والے اضافہ کو ضائع کرنے پر مجبور ہوجاتا ہے۔ امریکہ میں گیہوں کی پیداوار کے ساتھ یہی کیا گیا اور بعد میں ایک قانون پبلک لا ۴۸۰ کے تحت اس کو بین الاقوامی امداد کی آڑ میں بین الاقوامی تجارت کا ذریعہ بنا دیا گیا۔ وہ تمام دفاعی سازوسامان جو جدید ترین ٹکنالوجی کی تبدیلیوں کی بدولت روز بروز پرانے اور فرسودہ ہوتے جاتے ہیں' بازاری طلب کے فقدان کا شکار بن کر ڈھیر میں تبدیل ہوتے رہتے ہیں اور ان کو پیدا کرنے والا اپنی لاگت اور منافع کے تحفظ کی خاطر بین الاقوامی بازاروں میں باقاعدہ یا بے قاعدہ کھپانے کی کوشش کرتا رہتا ہے۔ صرف اتنا ہی نہیں' وہ جن بازاروں میں اپنے مال کو کھپاتا ہے ان کو اسی ٹکنالوجی کی سطح تک محدود بھی رکھتا ہے کیونکہ اس کو یہ خوف لاحق رہتا ہے کہ اگر انہوں نے ٹکنالوجی میں ہماری ہمسری کرلی تو فرسودہ مال کا ڈھیر اپنی تمام قدر و قیمت کھو کر نقصان کا باعث بن جائے گا۔ یہ محکوم بنانے کا رجحان استحصالی ہے جو معاشرتی اور ملکی سطح پر انتشار کا باعث بنتا ہے۔

اسلامی معاشرہ میں پیداوار کے بے مصرف ڈھیر کے امکان نہیں ہیں اس لیے ان کے ناجائز استعمال کا سوال ہی نہیں اٹھتا۔ اسلام میں "پیداوار میں اضافہ حقیقی ضرورت کو دیکھ کر کیا جاتا ہے' خریدار کو دیکھ کر نہیں۔" نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ایجاد و تنوع بقدر ضرورت رائج ہوپاتی ہے اور معاشرہ ان تمام نقصانات سے نجات پاجاتا ہے جو مصنوعی ذخیروں کی بدولت پیدا ہوتے ہیں۔

اسلام میں پیداواری اضافہ اس وقت قابل قدر ہے جب اس کو فلاح عام کا ذریعہ بنا دیا جائے۔ یہاں پیداوار کی ہر شکل اور اس سے متاثر معاشرہ کی نوعیت انسانی شرافت اور اخلاقی اقدار سے ہم آہنگ ہونا چاہیے۔ اسلام میں ضرورت کے مطابق پیداوار میں اضافہ ایک مقدس فرض اور عبادت کا درجہ رکھتا ہے یہاں ان تمام اقسام

کی پیداوار کی مخالفت کی جاتی ہے۔ جو محض اہل دولت وثروت کے عیش وعشرت کا سامان بنے اور اس کے نتیجہ میں غریب ونادار کو اشیاء ضروری کی مناسب فراہمی سے بھی محروم کردے۔

پیداوار کے ساتھ نظام تقسیم جڑا ہوا ہے کیونکہ نظام تقسیم کے ذریعہ ہی پیداوار انسانوں تک پہنچتی ہے اور اس کی خواہشات کی تسکین کا ذریعہ بنتی ہے۔ تقسیم کے پیچھے جو منطق کام کرتی ہے وہ یہ کہ انسان اپنی جملہ ضروریات بذات خود پورا نہیں کرسکتا اور نہ اپنی جملہ پیداوار خود ہی خرچ کرسکتا ہے۔ اس لیے اپنی ضروریات سے زائد جو بھی پیدا کرتا ہے اس کو دوسروں کی پیدا کی ہوئی اشیاء پر قابو پانے کا ذریعہ بناتا ہے۔ اس طرح ہر شخص پیدا بھی کرتا ہے اور خرچ بھی کرتا ہے۔ یعنی ہر پیداوار ایک خرچ ہے اور ہر خرچ ایک پیداوار۔ ایسی صورت میں اضافہ یا ذخیرہ اندوزی کا تصور نہیں ابھرتا کیونکہ ان دونوں صورتوں میں یہ ناممکن تھا کہ وہ اپنا مال محفوظ رکھ کر دوسرے کا حاصل کرلے۔

نظام تقسیم کا یہ ابتدائی دور تھا جہاں جنس کو جنس سے بدلا جاتا تھا اور معاشرہ کے افراد بنا بیجا اضافہ یا کمی کے اپنی ضروریات کی تکمیل کرلیا کرتے تھے۔ یہ تبادلہ خالص ایک ذریعہ تھا جس کی اپنی کوئی افادیت نہ تھی۔ لیکن آبادی کی تیز رفتاری' ضروریات زندگی کی پیچیدگیاں اور ان کا پھیلاؤ' پیداوار کے اتار چڑھاؤ نے اس سیدھے سادے طریق کار کو زیادہ دنوں تک چلنے نہیں دیا۔ بہت سی دشواریاں اور کمزوریاں رونما ہونے لگیں۔ مثلاً جنس کو جنس سے تبادلہ میں ایک فریق کو یہ احساس ہونے لگا کہ افادیت کے نقطہ نظر سے ہم دوسرے کے مقابلے میں نقصان میں رہے۔ پھر یہ تلاش وجستجو ہوتی تھی کہ ہماری جنس کو قبول کرنے والا کون ہے اور یہ وہ شخص ہو جس کی جنس کی ہم کو بھی تلاش ہو۔ جلد خراب ہونے والی اشیاء کے لیے یہ طریق کار اور بھی ناکامیاب ثابت ہوا۔

ان ہی سب باتوں کے پیش نظر تقسیم کے آلہ کار کی حیثیت سے کرنسی کو

درمیان میں لایا گیا۔ جس نے ان تمام مسائل کو حل کردیا۔ جب سکہ تبادلہ اور قیمتوں کے تعین کا ذریعہ بنا تو تقسیمی نظام میں بے پناہ تبدیلی آگئی۔ اب یہ ممکن ہوگیا کہ ایک شخص اپنی پیداوار کو نقد کرنسی کے عوض فروخت تو کردے لیکن دوسرے کا مال نہ خریدے' کم خریدے یا کچھ عرصہ کے لیے ملتوی کردے۔ اس طرح کرنسی کی آمد نے پہلا تغیر یہ پیدا کیا کہ پیداوار اور خرچ کے درمیان فاصلہ پیدا کردیا' یعنی ذخیرہ اندوزی کے رجحان کو پیدا کیا۔ پھر سکہ محض تبادلہ اور قیمت کے تعین کا ذریعہ ہی نہیں بلکہ خود فائدہ کا ذریعہ بھی بنالیا گیا۔ اب یہ ممکن ہوگیا کہ ایک شخص کثیر رقم جمع کرکے بیشتر مال کو خرید کر گوداموں میں بھرلے اور بازار پر قبضہ کرلے اور پھر اپنی مرضی کے مطابق ان کی دستیابی اور قیمت کو طے کرلے چاہے اس جنس کی اس کو ضرورت ہو یا نہ ہو۔ اس طرح سکہ تبادلہ و تقسیم کے ذریعہ کے ساتھ ساتھ خود آمدنی کا ذریعہ بھی بن گیا کیونکہ اس کو مال روکنے اور مصنوعی ندرت بڑھانے کا ذریعہ بنا لیا گیا۔ پھر ایک تیسرا انقلاب یہ پیدا ہوا کہ کرنسی کو ہی کرنسی بڑھانے' یعنی دولت کے فروغ کا ذریعہ بنایا گیا۔ کرنسی کو قرض دے کر ایک معینہ مدت کے بعد زیادہ کرنسی وصول کرکے سودی کاروبار کا آغاز ہوا۔ اس طرح نظام تقسیم میں کرنسی کی آمد نے' جنس سے جنس کے ابتدائی نظام تقسیم کی دشواریوں کو چاہے جتنا موثر انداز سے حل کیوں نہ کرلیا ہو' معاشرہ کے لیے صالح اور توازنی نظام نہیں دیا۔ اس کے برعکس' پیداوار' فراہمی' بازار کا استحکام' اجتماعی توازن اور معیشت کی فطری رفتار سب کو بگاڑ دیا۔

اسلام نے ایک متوازن اور صالح نظام تقسیم کے لیے ایسے قوانین تشکیل دیے جو معاشرہ کو ہر ممکن طور پر ان مضر اثرات سے محفوظ رکھ سکتے ہیں۔ اس نے سودی نظام کو قطعی حرام قرار دے دیا اور یہ اعلان کیا کہ کرنسی کا فائدہ بہ شکل سکہ وصول کرنا جس کو عرف عام میں سود کہا جاتا ہے در اصل "کرنسی کی جمع خوری قیمت کا نتیجہ ہے" جو معاشرہ کے استحصال اور عدم مساوات کا موثر ذریعہ بنتا ہے یہاں قرض لینے والے نے کسی ایسے عمل سے فائدہ نہیں اٹھایا جس کو قرض دینے والے نے سکہ میں

محفوظ کردیا ہو۔ اگر کوئی شخص کسی کی مشین استعمال کرتا ہے اور استعمال کے بعد مالک اس سے معاوضہ طلب کرتا ہے تو یہ عمل اسلام کی نگاہ میں حق بجانب ہے کیونکہ مشین کے استعمال سے اس کی صلاحیت کام میں آئی ہے' وہ کسی حد تک کم ہوئی ہے۔ ایسی صورت میں مشین کو استعمال کرنے والے کا یہ فرض ہے کہ صلاحیت کو صرف کرنے کے بدلے معاوضہ ادا کرے۔ لیکن سکہ کے استعمال میں ایسی صورت پیدا نہیں ہوئی' اس کی نہ مالیت کم ہوئی اور نہ صلاحیت اور اگر کوئی فرق محسوس بھی کیا جاتا ہے تو وہ ناقص نظام اور مصنوعی ذخیرہ اندوزی کی بدولت ہوتا ہے۔ اب اگر کرنسی کو فائدہ کا ذریعہ بنایا جاتا ہے تو وہ بھی اس کی ذخیرہ اندوزی قیمت کی بنا پر جس کو اسلام حرام قرار دیتا ہے۔

دوسری اہم بات جو سودی نظام کے سلسلے میں بتلائی گئی وہ یہ کہ شرح سود کا تعین نفع ونقصان سے قبل کرلیا جاتا ہے جو قطعی ناجائز ہے۔ رقم ادھار لینے والے کا محض تخمینہ ہوتا ہے کہ لگائی گئی رقم سے کم کسے کم اتنا منافع ہوگا۔ لیکن یہ تخمینہ یقینی نہیں ہوتا' اس سے زائد یا مطلق نقصان بھی ہوسکتا ہے لیکن ادھار دینے والا اپنی شرح سود کو پہلے سے طے کیے رہتا ہے۔ لگائی گئی رقم کے نتائج ملنے سے قبل اس سے طے شدہ منافع حاصل کرنا قطعی ناجائز ہے جس میں ادھار دینے والے کی مکمل ضمانت اور لینے والے کے مکمل عدم تحفظ کا احساس شامل ہے۔ اگر سودی نظام کو بھی نفع ونقصان سے جوڑ دیا جائے' یعنی شرح سود مقرر نہ کی جائے بلکہ رقم جمع کرنے والوں' ادھار مانگنے والوں' اور ادھار دینے والوں کو نفع ونقصان کا حصہ دار بنا لیا جائے تو مالیاتی نظام کا استحصالی رجحان ختم ہوجائے گا اور اس صورت میں اسلام اس کو قبول کرلے گا۔ جدید دور میں سودی نظام اپنی کشش کھوتا جارہا ہے اور تمام بینک ومالیاتی ادارے اسی نفع ونقصان کی ڈگر پر چل نکلے ہیں۔ آج یونٹ ٹرسٹ' Mutual-Fund' سیکیورٹیز وغیرہ زیادہ پرکشش بن چکی ہیں جہاں عوام زیادہ پیسہ لگا رہے ہیں اور روایتی بینکوں کا سودی نظام پس پشت ہوتا جارہا ہے۔ سودی نظام کی تمام

تر خرابیوں کو جن کو اسلام نے پہلے سے واضح کردیا تھا' دھیرے دھیرے سمجھا گیا اور نتیجہ میں اس نظام کو اپنایا جانے لگا جس کو اسلام جائز قرار دیتا ہے۔

اسلام نے تبادلہ و تقسیم کے معاملات میں ایک اور احتیاط برتی ہے اور وہ یہ کہ جدید دور کی اشیاء پر قبضہ سے پہلے فروخت کرنے کی روش کو ناجائز قرار دیا ہے کیونکہ اس عمل میں تاجر کی کوئی محنت شامل نہیں ہے۔ وہ محض کاغذی کارروائی کے سہارے قیمت کا حقدار بن جاتا ہے۔ اگر تجارتی سرگرمیوں میں تاجر جنس کو فراہم کرنے' بازار میں پیش کرنے' اس کا تحفظ کرنے اور فروخت کرنے کے عمل میں شریک ہے تو وہ گویا تجارت کی ضروریات اور اس کے فرائض پورا کر رہا ہے اور ان سب محنتوں کے عوض اگر وہ قیمت بڑھاتا ہے تو جائز ہے۔ لیکن اگر تجارت کے یہ تمام معاملات ان تمام زحمتوں سے بے نیاز ہوکر' زیادہ قیمت وصول کرنے کا ذریعہ بنیں تو یہ اسی طرح ممنوع ہوگا جس طرح زیادہ اجرت حاصل کرنا۔ تقسیم کے معاملات میں اسلام پیداوار اور صرف کے درمیان فاصلہ بڑھانے کو جائز قرار نہیں دیتا کیونکہ اس سے معاشرہ کی فلاح کا توازن بگڑتا ہے۔

اسلام نے جس طرح صارفین تک پیداوار پہنچانے کے لیے ایک صالح نظام تقسیم کے قوانین مرتب کیے اسی طرح مال کو خرچ کرنے کے سلسلے میں میں بھی کچھ اصول' کچھ حدود وقیود مقرر کیے ہیں۔ اسلام نے اسراف کو حرام قرار دیا ہے۔ اسراف کے معنی یہ ہیں کہ انسان سماج میں ضرورت کی تکمیل کے سازوسامان سے زیادہ مقدار میں سامان پر خرچ کرے۔ یہاں حکومت کا یہ فرض ہے کہ ضرورت سے زیادہ سامان پرپابندی لگائے اور معاشرہ میں تقسیم کے توازن کو نہ بگڑنے دے اسلام خرچ کے معاملے میں تبذیر کو بھی ناجائز اور ممنوع قرار دیتا ہے۔ اسراف میں خرچ کی مقدار پر نگاہ ہے اور تبذیر میں تصرف کی کیفیت اور انداز پر۔ تصرفات کے معاملے میں اسلام لغویات سے منع کرتا ہے۔ کتے پالنا اور ان پر کثیر رقمیں خرچ کرنا' جانوروں پر ظلم کرکے دلبستگی کا سامان مہیا کرنا' گھوڑوں کی دوڑ پر پانی کی طرح پیسہ بہانا' کلب وغیرہ میں مختلف نوعیتوں کی دلچسپیوں پر خرچ کرنا' خواہ

کس قدر چھوٹی رقم کیوں نہ ہو تبذیری اخراجات ہیں جو دائرہ اسلام سے خارج ہیں۔ یہ
م اخراجات عادتوں میں تبدیل ہونے کا رجحان رکھتے ہیں جن سے خاندان اور معاشرہ
ے دیگر ضروری اخراجات متاثر ہوتے ہیں اور فلاحی دلچسپیاں کم ہوتی ہیں۔ اس لیے
لام کی نظر میں ناجائز ہیں۔ اسلام اسراف اور فضول خرچی کو روک کر زائد اموال کو
اہ خدا میں خرچ کرنے کی ہدایت کرتا ہے تاکہ اضافہ غریب طبقہ تک پہنچے اور اجتماعی
فالت کا ذریعہ بنے۔ زائد اموال کو راہ خدا کی طرف موڑ کر اجتماعی کفالت کا ذریعہ بنا دینا
راصل معاشرہ کے توازن' مساوات' انسان کی روحانی واخلاقی تربیت کا موثر ذریعہ بننے
ے لیے ضروری ہے۔ لیکن اس مقام پر بھی اسلام اعتدال کو ہاتھ سے جانے نہیں دیتا۔
ہا گیا "راہ خدا میں خرچ کرو لیکن اپنے نفس کو ہلاکت میں نہ ڈالو۔ حسن عمل اختیار کرو'
للہ حسن عمل والوں کو دوست رکھتا ہے" پھر یہ بھی کہا گیا کہ "اپنے ہاتھوں کو گردن سے
اندھ بھی نہ دو اور بالکل کھول بھی نہ دو کہ آخرت میں خالی ہاتھ بیٹھنا پڑے۔" یہی وہ
عتدال ومیانہ روی ہے جس سے معاشرہ میں ایسا توازن قائم ہوتا ہے جو طبعی ثروتوں سے
استفادہ کرنے میں تمام انسانوں کو برابر کا حقدار بناتا ہے اور کسی کو کسی خصوصی امتیاز کا
مامل نہیں ہونے دیتا۔ یہی وہ چند منفرد نظریات ہیں جن کو اسلام نے انسان کی نفسیاتی
گہرائیوں میں اتر کر واضح کیا ہے اور جن کو واقعیت' نفسیات' عقل اور منطق کی کسوٹی پر
پرکھا ہے۔

خلاصۂ بحث

اسلام وہ دین فطرت ودین کامل ہے جو قانون قدرت سے بندھے آفاقی قوانین'
عقلی دلائل' ٹھوس عقائد اور مخصوص تصورات کی بدولت دیگر مذاہب کے مقابلہ میں
بہت سی امتیازی خصوصیات کا حامل ہے۔ وہ ایک ایسا معتدل' متوازن اور آفاقی نظام
حیات پیش کرتا ہے جو بنی نوع انسان کی پروقار اور بلند معیار زندگی کی ضامن ہے۔ یہ
وہ واحد دین ہے جو دین ودنیا کو سمیٹے ہوئے ہے اور دونوں میں ایک ایسا مثالی توازن

قائم کیے ہوئے ہے جس کی مثال دنیا کے مروجہ نظام پیش کرنے سے قاصر ہیں۔ اسلا
حیات انسانی کی ایک جامع تصویر پیش کرتا ہے جس کے دو اہم پہلو واقعیت او
اخلاقیت ہیں۔ واقعیت سے مراد ہے کہ وہ نظام سے ایسے مقاصد حاصل کرنا چاہتا ۔
جو انسانی فطرت وضمیر کے عین مطابق ہوں، یعنی جہاں زندگی نہ اتنی کھلی اور آزاد
کہ بے راہ روی کی ڈگر پر بے لگام بڑھے اور نہ احکاموں کی زنجیروں میں جکڑی بند
گھٹ رہی ہو۔ اسلام انسان کو ایسا خواب بھی نہیں دکھلانا چاہتا جہاں وہ تمام داخ
کیفیات اور باطنی جذبات واحساسات سے بلند ہوکر دولت وثروت کو بنا جبر وتشدد ۔
مساوی طور پر تقسیم کرائے گا۔ بلکہ وہ ایسا معاشرہ قائم کرنا چاہتا ہے جس میں انسا
اسی سرزمین کا انسان رہے اور اعلیٰ اقدار کی پیروی کرے۔

اخلاقی اعتبار سے وہ اپنے مقاصد ونتائج کو اخلاقی پہلو سے ہی حاصل کرنا چا
ہے۔ وہ انسانی زندگی کو ذرائع پیداوار کے حوالے نہیں کرتا جو زندہ رکھنے کے ۔
ضروری ہے بلکہ زندگی کو معاشرہ کا اخلاقی فریضہ سمجھتا ہے جس کا ادا کرنا سب پر لا
ہے۔ اخلاقیات کا طریق کار یہ اپنایا کہ چاہے پیداوار، تقسیم، ملکیت، قیمت یا دیگر زند
کے مادی عوامل جو بھی طریق کار اپنائے جائیں، اخلاق کا دامن نہ چھوٹنے پائے
اسلام یہ طریقہ اپنا سکتا تھا کہ اس سے تمام دولت وثروت کو سلب کرکے نادار وفق
میں تقسیم کردیتا اور اس طرح اجتماعی توازن قائم کردیتا۔ لیکن وہ ان طریقوں کا قائ
نہیں جن کا تعلق انسان سے نہ ہو۔ وہ اس عمل کو انسان کے ہی ہاتھوں دیکھنا پسند کر
ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس نے اپنے اکثر طریقوں کو عبادت کا درجہ دیا ہے تاکہ ان
ادائیگی میں انسان کے اندرونی جذبات اور داخلی احساسات قائم رہیں اور اس طر
انسان اقتصادی ہونے کے ساتھ ساتھ اخلاقی بشر بھی بن جائے۔

ہر صاحب بصیرت انسان یہ جانتا ہے کہ انسان کی شخصیت کی تعمیر میں اس
نفسیات کو بڑا دخل ہے اور اس کی یہی شخصیت اس کے سماجی اور اجتماعی حالات
متاثر بھی کرتی ہے۔ اسلام کا نظریہ یہ ہے کہ اگر اس شخصیت کی اصلاح کرلی گئی ا

اسے اپنے سانچے میں ڈھال لیا گیا تو پھر اجتماعی سدھار بھی آسان ہو جائے گا۔ آج دنیا کے تمام ترقی یافتہ ممالک اقتصادیات کے اخلاقی پہلوؤں پر جس سنجیدگی سے غور کر رہے ہیں وہ شاید معاشرہ کی اخلاقی گراوٹ اور اس کے نتائج کا ہی رد عمل ہے جس کو اسلام نے ابتدا سے ہی مرکزی اہمیت دے رکھی ہے۔ موجودہ دور میں معاشیات اور اخلاقیات (Economics and Eithics) باقاعدہ ایک موضوع بن چکا ہے جہاں اسلامی تعلیمات سے استفادہ کیا جارہا ہے۔ سودی بینکوں کا روایتی چلن بھی اب دھیرے دھیرے اپنی کشش کھوتا جارہا ہے اور اس کے بالمقابل نفع ونقصان کی غیر متعین شرح پر مبنی سرمایہ کاری کے مالیاتی ادارے زیادہ پرکشش بنتے جارہے ہیں۔ یونٹ ٹرسٹ آف انڈیا (یو۔ ٹی۔ آئی) بینکوں کے Mutual-Fund اسکیم اور اسی طرح کی دیگر اسکیمیں بینکوں کے روایتی سودی نظام کے مقابلہ میں زیادہ کامیاب ہوتے جارہے ہیں۔ یہ بہت بڑی تبدیلی انقلاب فطری ہے جو اسلامی دائرہ کے قریب ہوتا جارہا ہے۔ مادیت پرستی اور وہ بھی آزاد فضا میں جب پنپتی اور بڑھتی ہے تو معاشرہ کی اخلاقی گراوٹ ناگزیر ہوجاتی ہے۔ ترقی یافتہ ممالک عرصہ دراز سے یہ سزا جھیل رہے ہیں اور شاید یہ اسی سزا کا رد عمل ہے کہ وہ اب انتہائی سنجیدگی سے اخلاقی پہلوؤں پر غور کر رہے ہیں اسلام نے ابتدا سے ہی اس پہلو کو معاشرہ کی بنیاد قرار دیا ہے۔ وہ فقط انسان کے ظاہر پر نظر نہیں رکھتا بلکہ اس کے نفس کی گہرائیوں ین اتر جاتا ہے' اس کی عقل کو مشعل راہ بناتا ہے' اس کی تمام تر کمزوریوں کا محاسبہ کرتے ہوئے نہ مٹانے کا دعوی کرتا ہے' نہ دبانے کی کوشش بلکہ عقل وفہم کی سرکردگی میں میانہ روی کے ساتھ ان کو راہ راست پر لانے کی تعلیم دیتا ہے تاکہ انسان کی داخلی زندگی کا علاج کرکے اسے اپنے ماحول کے لیے سازگار بنائے اور اس کے بعد اپنے احکام نافذ کرے تاکہ وہ ان کو فطری طور پر قبول کرلے۔

حوالے

۱- علامہ سید محمد باقر الصدر طاب ثراہ "آج کا انسان اور اجتماعی مشکلات"
مترجم علامہ سید ذیشان حیدر جوادی۔

۲- "اسلامی اقتصادیات اور جدید اقتصادی مکاتب" مترجم علامہ سید ذیشان حیدر جوادی

۳- "اسلامی اقتصادیات کا جائزہ" مترجم علامہ سید ذیشان حیدر جوادی

۴- مجاہدالاسلام قاسمی "فقہ اسلامی" اسلامک فقہ اکیڈمی (دہلی)

۵- سید محمد حسن بہشتی "سرمایہ کا حقیقی کردار" توحید جلد ۲ مارچ اپریل ۱۹۹۴

۶- شہید مرتضیٰ مطہری "عقل ودل" توحید جلد ۲ نومبر دسمبر ۹۴ء شمارہ ۵

۷- جناب محمد رضا حکیمی "دانش مسلمین" قسط ۲ توحید جلد ۲ نومبر دسمبر ۹۴ء شمارہ ۵

۸- جناب فخرالدین حجازی "اسلام کے امتیازات قسط ۲ توحید جلد ۲ نومبر دسمبر ۹۴ء شمارہ ۵

۹- Dr. Yoosuf Al-Qaradawi Islamic Awakening Between Rejection and Extremism, Qazi Publication Distribution, New Delhi 1992

۱۰- Conference on Islamic Economics - Selected Papers, Amar Parakashan, Delhi 1886

بدر الدین الحافظ

کلام اقبال میں آیات قرآنی

علامہ اقبال نے جابجا اپنے اشعار میں جہاں قرآنی آیات، احادیث کے اجزا اور عربی الفاظ کا نہایت موزوں طریقہ پر استعمال کیا ہے اس سے ان کی کلام اللہ سے والہانہ عقیدت، مضامین قرآنی پر گہری نگاہ کا تو اندازہ ہوتا ہی ہے، ساتھ ہی عربی زبان اور صرفی نحوی قواعد سے اچھی واقفیت بھی واضح ہوجاتی ہے، کیونکہ عربی الفاظ کا ہمہ جہت موزونیت کے ساتھ اردو یا فارسی کے اشعار میں سمو دینا، یہ اعلیٰ صلاحیت کے بغیر ممکن ہی نہیں ہے۔

یہاں اصل موضوع پر آنے سے قبل میں ایک گوشہ پر اور روشنی ڈالنا چاہوں گا کہ علامہ اقبال اگرچہ عربی کے شاعر نہیں تھے مگر عربی شاعری کے قدرداں ہونے کے ساتھ اس میں اچھی دسترس رکھتے تھے اس سلسلہ میں مولانا ابوالحسن علی ندوی کی ایک ملاقات کا ذکر ہمارے لئے کافی ہوگا۔ مولانا علی میاں نے روائع اقبال جس کا اردو ترجمہ نقوش اقبال کے نام سے شائع ہوچکا ہے اس میں لکھا ہے کہ وہ نومبر ۳۷ میں اپنے پھوپا مولانا سید محمد طلحہ حسنی مرحوم کے ساتھ لاہور میں علامہ کے دولت کدہ پر حاضر ہوئے تھے، اس مجلس میں بہت دیر عربی ادب کے موضوع پر گفتگو رہی اور

پروفیسر بدرالدین الحافظ، ۱۵۵ ابوالفضل انکلیو، جامعہ نگر، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

علامہ نے جاہلی شاعری کے جوش و خروش اور واقعہ نگاری کا پسندیدگی کے ساتھ ذکر کیا اور خود حماسہ کے کچھ اشعار سنائے۔ اس کے علاوہ علامہ مرحوم کی عربی نثر نگاری کے بارے میں، میں یہ عرض کروں گا کہ دہلی میں ۲۴، ۲۵ اپریل ۹۳ کو ایک سیمنار منعقد ہوا جس کا موضوع تھا "علامہ اقبال شخصیت اور فن" اس میں جناب مظفر حسین برنی نے فرمایا تھا کہ اب تک علامہ اقبال کے پندرہ سو خطوط دستیاب ہو چکے ہیں جن میں ایک عربی اور دو فارسی کے خطوط شامل ہیں۔

ان مندرجہ بالا سطور میں علامہ مرحوم کے عربی مبلغ علم پر ہلکی سی روشنی ڈالنے کے بعد اب ہم ان اردو اشعار کا جائزہ لینے کی کوشش کریں گے جن میں آیات قرآنی سے برمحل فیض حاصل کیا گیا ہے۔

بال جبریل میں فرماتے ہیں:۔

مثل کلیم ہو اگر معرکہ آزما کوئی
اب بھی درخت طور سے آتی ہے بانگ **لاتخف**

یہاں **لاتخف** واحد مذکر حاضر فعل نہی کا صیغہ ہے "مت ڈر" یہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے تاریخی واقعات میں ۵، جگہ وارد ہوا ہے، سورہ طٰہٰ کی ایک آیت ۲۱، ۶۸۔ النمل کی آیت ۱۰، القصص کی آیت ۲۵، ۳۱۔ سورہ النمل اور القصص کی آیت ۳۱ طٰہٰ کی آیت ۲۱ میں کوہ طور کے واقعات کا تذکرہ ہے۔ سورہ طٰہٰ کی آیت ۶۸ میں جادوگروں سے مقابلہ کا ذکر ہے، جب حضرت موسیٰ علیہ السلام فرعون کے ماہر فن ساحروں کے کثیر سازوسامان سے کچھ خوفزدہ نظر آئے تو باری تعالیٰ نے فرمایا ڈرو مت غالب تم ہی رہوگے۔

اس شعر میں **لاتخف** کو پڑھ کر ایک محقق قاری کو یہ جستجو ہو سکتی تھی کہ یہاں کون سا **لاتخف** مراد ہے اس کی وضاحت اور تعیین کرنے کے لئے شاعر نے پہلے مصرعہ میں پہلے ہی واضح کردیا کہ جادوگروں سے مقابلہ کی تو کوئی بات ہی نہیں ہے اور کوہ طور والی آیات میں بھی سورہ قصص کی آیت ۳۱ مراد ہے جس میں کوہ طور کے

خاص درخت کا ذکر ہے۔

ملاحظہ فرمایئے ایک غیر حافظ کے لئے ایک مضمون کی تمام آیتوں کا تلاش کرنا پھر اس میں سے شجرہ والی آیت کو سامنے رکھ کر شعر میں موزونیت کے ساتھ نظم کرنا اور یہ مفہوم پیدا کر دینا کہ درخت طور سے آج بھی بلند آواز آنی ممکن ہے بشرطیکہ حضرت موسیٰ جیسی مجاہدانہ زندگی والا کوئی سامنے تو آئے۔ یہ ہے علامہ کی وقت نظر۔

اسی مفہوم کا ایک شعر اور ملاحظہ ہو۔

ارنی میں بھی کہہ رہا ہوں مگر
یہ حدیث کلیم وطور نہیں

ارنی۔ مجھے دکھا دے یہ لفظ اسی شکل میں دو جگہ وارد ہوا ہے' اور یہ بھی ایک اتفاق ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام اور حضرت موسیٰ علیہ السلام جیسے دو جلیل القدر پیغمبروں نے اللہ تعالیٰ سے ایک ہی لفظ میں تقریباً ایک ہی طرح کا مطالبہ کیا۔ سورہ البقرہ کی آیت ۲۶۰ میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کا ذکر ہے انہوں نے باری تعالیٰ سے ایک مودبانہ فرمائش کی **رب ارنی کیف تحی الموتیٰ**۔ اے اللہ پاک تو مردوں کو کس طرح حیات نو عطا کرے گا ذرا مجھے بھی دکھا دے۔ جواب ملا کیا تجھے یقین نہیں ہے' اور پھر ایک مشاہدہ بھی کرا دیا۔

سورہ الاعراف کی آیت ۱۴۳ میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کا ذکر ہے انہوں نے کہا "**رب ارنی انظر الیک**" تجھے ایک نظر دیکھنا چاہتا ہوں مگر باری تعالیٰ کا کیسا ہی چھپتا کیوں نہ ہو انہیں یہ شوخی کہاں پسند ہے اور پھر۔

جفا جو عشق میں ہوتی ہے وہ جفا ہی نہیں
ستم نہ ہو تو محبت میں کچھ مزہ ہی نہیں

جواب ملا۔ **لن ترانی** تو مجھے ہرگز نہیں دیکھ سکتا۔ مگر پہلے مصلحت پدری کی مانند ڈانٹ کر خاموش کر دیا' پھر شفقت مادری جوش میں آئی تو پہاڑ کے مشاہدہ کی طرف توجہ دلا کر اطمینان قلبی عطا کر دیا اور دونوں نبیوں کے ساتھ ذرا سے فرق سے ایک ہی

معاملہ کیا گیا۔ اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے علامہ نے کہا۔

ذرا سا تو دل ہوں مگر شوخ اتنا
وہی لن ترانی سنا چاہتا ہوں

اکثر ایک ہوک سی دل میں اٹھتی ہے' کہے جاؤں۔ ایک بار ذرا جلوہ جانانہ دکھادے۔ اور وہاں سے جواب ملے' نہیں نہیں ابھی نہیں۔ اور اسی شعر کو علامہ دوسری جگہ اپنی کیفیت بیان کرنے کے لئے یوں کہتے ہیں ؎

صدائے لن ترانی سن کے اے اقبال میں چپ ہوں
تقاضوں کی کہاں طاقت ہے مجھ فرقت کے مارے میں

اور تقاضے ہی کی کیفیت سے کنارہ کشی کرتے ہوئے یوں بھی کہتے ہیں ؎

تھا ارنی گو کلیم میں ارنی گو نہیں
اس کو تقاضا روا مجھ کو تقاضہ حرام

اس کے بعد قرآن کریم کی تاریخی تلمیح کا ایک نمونہ اور ملاحظہ ہو' ضرب کلیم سے ماخوذ ہے ؎

فروغ مغربیاں خیرہ کر رہا ہے تجھے
تری نظر کا محافظ ہو صاحب **مازاغ**

یہاں صاحب **مازاغ** سے مراد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات بابرکت ہے۔ مازاغ سورہ النجم کی آیت ۱۷ کا ایک فعل ماضی منفی ہے جس کے معنی ہیں اس کی نگاہ نہیں بہکی۔ یعنی آنحضرتؐ جب معراج میں آسمان پر تشریف لے گئے اور وہاں انہوں نے بہت سے انبیاء کرام سے ملاقات کی بہت سے مناظر دیکھے تو ایسا نہیں ہوا کہ خود کو بے قابو کردیتے بلکہ اس موقعہ پر نہ ان کی نگاہ بہکی نہ حد سے آگے بڑھے **مازاغ البصر وما طغیٰ**۔

میرے خیال میں مذکوہ شعر علامہ کی عمیق نظری' قادرالکلامی اور تفسیری نکتہ شناسی کی منہ بولتی تصویر ہے جس میں انہوں نے پہلے مصرعہ میں نگاہ کے مسئلہ کو اٹھا کر توجہ

دلائی کہ آج تو مغرب کے فروغ کی سمت ایسی آنکھیں پھاڑ کر دیکھ رہا ہے گویا ہمارے پاس تو کچھ ہے ہی نہیں پھر اس کے بعد یہ بھی کہہ سکتے تھے کہ اللہ تعالیٰ تیرا محافظ ہو مگر یہ ایک سادہ سا جملہ اور عام دعا ہو جاتی' شاعر نے اس موقعہ پر **صاحب مازاغ** کہہ کر دنیا کی ایک اہم شخصیت کے مہتم بالشان سفر کی طرف توجہ دلائی اور کہا کہ تیری نظر کا محافظ وہ شخص ہو جس کی نگاہ آسمان کے عجائبات دیکھ کر بھی نہ بھکی' نہ اس نے حدود سے تجاوز کیا' جس دائرہ میں باری تعالیٰ رکھنا چاہتا تھا اور جو کچھ دکھانا چاہتا تھا اس نے مزید کی خواہش بھی ظاہر نہیں کی۔ اس کے علاوہ ایک اور تاریخی تلمیح میں علامہ فرماتے ہیں ؎

آ بتاؤں تجھ کو رمز آیہ **ان الملوک**

سلطنت اقوام عالم کی ہے ایک جادوگری

ان الملوک' سورہ النمل کی آیت ۳۴ کا ایک جزو ہے جس میں حضرت سلیمان علیہ السلام کا ایک سفارتی خط آنے پر ملکہ سبا اپنے اعیان سلطنت سے مشورہ کرتی ہے اور اپنی وسیع معلومات کی بنیاد پر کہہ رہی ہے **ان الملوک اذا دخلوا قریۃ افسد وھا**' جب بادشاہ کسی بستی میں داخل ہوتے ہیں تو اُسے تاراج کر دیتے ہیں اور باعزت لوگوں کو ذلیل کر دیتے ہیں اس لئے سوچ سمجھ لو۔

علامہ نے **ان الملوک**' سے اہم تاریخی واقعہ کی طرف اشارہ کیا ہے جسکی تفصیل سورۃ النمل میں دیکھی جاسکتی ہے۔

اسی طرح کی قرآنی تلمیحات میں شاعر کا ایک دوسرا نقطۂ نظر بھی پایا جاتا ہے جس میں آیت کے مفہوم کو ایک خاص سماجی مسئلہ کی طرف اشارہ کرنے کے لئے استعمال کیا گیا ہے مثلاً۔

کھل گئے یاجوج اور ماجوج کے لشکر تمام

چشم مسلم دیکھ لے تفسیر حرف **ینسلون**

ینسلون جمع مذکر غائب مضارع کا فعل قرآن کریم میں دو جگہ آیا ہے ایک سورہ

الانبیاء کی آیت ۹۶ میں دوسرا سورہ یٰسین کی آیت ۵۱ میں۔ اب یہاں بھی وہی مسئلہ ہے جو **لاتخف** میں تھا کہ آیا شاعر نے سورہ الانبیاء والے فعل کو اپنے شعر کے لئے چنا ہے یا سورہ یٰسین کے مفہوم کو اختیار کیا ہے تو اس کی تعیین دونوں آیتوں کے سیاق وسباق اور مفہوم کو دیکھ کر ممکن ہوجاتی ہے۔ سورہ یٰسین کی آیت حیات بعدالممات سے متعلق ہے، جب لوگ صور اسرافیل کی آواز سن کر کثرت سے اپنے مقابر سے نکل پڑیں گے اور حشر کے میدان میں جمع ہوں گے۔

سورہ **الانبیاء** کی آیت یا جوج ماجوج سے متعلق ہے جب وہ کھولائے جائیں گے اور ہر اونچائی سے پھسلتے چلے آئیں گے۔ دونوں جگہ بھیڑ کا کثرت سے جمع ہونا مراد ہے مگر سورہ یٰسین میں میدان حشر میں اور سورہ الانبیاء میں یاجوج ماجوج کا جمع ہونا قبل قیامت دنیا ہی میں ہوگا۔ شاعر نے کثرت سے اٹھ کھڑا ہونا اور جوق در جوق جمع ہونے کی تلمیح کو استعمال کرتے ہوئے مزدور سرمایہ دار کے مسئلہ کو اٹھایا ہے اور کہا ہے کہ اب مزدور کثرت سے بیدار ہورہے ہیں جوق در جوق جمع ہورہے ہیں ان کا دبانا مشکل ہے، ان کی حالت ایسی ہی ہے جیسے یاجوج ماجوج کی ہوگی اور ان کا سیلاب روکا نہ جاسکے گا۔

اسی موضوع کی تائید میں دوسرا شعر ملاحظہ ہو۔

حکم حق ہے **لیس للا نسان الا ما سعیٰ**

کھائے کیوں مزدور کی محنت کا پھل سرمایہ دار

یہاں اصل میں سورہ النجم کی آیت ۳۹ کا مفہوم یہ ہے کہ آدمی کو وہی ملتا ہے جو اس نے کمایا ہے یعنی ہر شخص کو اپنے کئے ہوئے اعمال کا بدلہ ملے گا۔ علامہ نے اسی مفہوم کو مزدور کی محنت اور حق المحنت کے لئے استعمال کیا ہے۔

اس کے بعد طارق کی دعا والی نظم میں ایک تاریخی تلمیح اور ملاحظہ ہو۔

دل مرد مومن میں پھر زندہ کردے

وہ بجلی کہ تھی نعرہ **لا تذر** میں

یہ سورہ نوح کی آیت ۲۶ کا فعل نہی ہے 'مت چھوڑ' بظاہر بہت سادہ سی بات ہے مگر علامہ نے اس فعل کو اس شعر کے لئے کیوں منتخب کیا اس کے سیاق وسباق کی اہمیت کو سمجھنے کے لئے ہمیں دو اہم اور تاریخی واقعات پر نگاہ ڈالنی ہوگی ایک تو حضرت نوح علیہ السلام کی حیات مقدسہ اور ان کی قوم کی سرکشی اور معاندانہ حرکات پر جس سے مایوس ہو کر حضرت نوح علیہ السلام نے ایک درد ناک دعا فرمائی کہ بار الٰہ ان کفار کا روئے زمین پر ایک گھر بھی باقی نہ چھوڑیو کیونکہ اگر ان میں کچھ بھی باقی رہ گئے تو تیرے نیک بندوں کو گمراہ کریں گے اور ان کی نسل سے فاسقوں اور فاجروں کی تعداد میں اضافہ ہوگا۔

دوسرے ہمیں آٹھویں صدی عیسوی میں طارق ابن زیاد کے حالات اور اسپین پر حملہ کا پس منظر دیکھنا ہوگا جو طارق کے حملہ کا سبب بنا۔ کیا واقعی فلورنڈا کی بے حرمتی اور فرماں روائے سلطنت راڈرک کی اخلاقی زبوں حالی اس قابل نہ تھی کہ ایسے افراد کی بیخ کنی کردی جائے جو معاشرہ میں بدکرداری کے فروغ کا سبب بن سکتے تھے۔

انہی تاریخی حقائق کو سامنے رکھ کر علامہ نے اس شعر میں **لاتذر** کا استعمال کیا ہے۔

اب ایک سیاسی تاریخ کی طرف اشارہ ملاحظہ ہو۔

اے مرد مسلماں تجھے کیا یاد نہیں
حرف **لا تدع مع اللہ الٰہاً آخر**

یہ سورہ القصص کی آیت ۸۸ ہے۔ یعنی اللہ کے ساتھ کسی دوسرے کو حاکم مت پکارو۔ اس آیت کے مفہوم کو یہاں سمجھنے کے لئے نظم کے باقی اشعار کو پڑھنا ضروری ہے جو اس زمانہ کے سیاسی حالات اور بعض مسلمانوں کی شہادت کے واقعہ کی طرف اشارہ کر رہے ہیں جس پر علامہ نے خود داری کو ملحوظ رکھتے ہوئے برطانوی حکومت سے کسی صلہ کو نہ قبول کرنے کی طرف توجہ دلائی ہے۔

ان شہیدوں کی دیت اہل کلیسا سے نہ مانگ
قدر و قیمت میں ہے خوں جس کا حرم سے بڑھ کر

علامہ کے دعائیہ اشعار بھی قرآنی تلمیحات کے جلو میں نہایت پرمغز مفہوم کے حامل ہوتے ہیں۔ مثلاً فرماتے ہیں۔

عطا اسلاف کا جذب دروں کر

شریک زمرۂ **لا یحزنوں** کر

یہ سورہ **آل عمران** کی آیت ۱۷۰ کا ایک فعل ہے جسکی سابقہ آیات میں ان شہداء کا تذکرہ ہے جو اللہ کی راہ میں اس دار فانی سے رخصت ہوئے' وہ زندہ ہیں اور اپنے رب کی طرف سے خصوصی غذا حاصل کرتے ہیں۔ وہ خود بھی خوش و خرم رہتے ہیں اور اپنے بعد آنے والوں کے لئے بھی پرمسرت تمنائیں رکھتے ہیں۔ نہ انہیں کوئی خوف ہے نہ غم۔ علامہ نے اسی زمرہ میں شریک ہونے کی دعا کی ہے۔

اس کے علاوہ بانگ درا کی نظم نصیحت میں خود علامہ اپنے اوپر تنقیدی نگاہ ڈالتے ہوئے فرماتے ہیں۔

رہ در حکام بھی ہے تجھ کو مقام محمود

پالیسی بھی تری پیچیدہ تر از زلف ایاز

یہاں مقام محمود بظاہر ایک اردو ہی کو ترکیب معلوم ہوتی ہے مگر حقیقت میں یہ سورہ بنی اسرائیل کی آیت ۷۹ کا مرکب توصیفی ہے **عسیٰ ان یبعثک ربک مقاما محمود**ا۔یہاں مقام محمود سے مراد شفاعت عظمیٰ کا اعلیٰ مقام ہے جو قیامت میں آنحضرت ﷺ کو حاصل ہوگا۔ اور سابقہ آیت کو ملا کر اس کا مفہوم یہ ہے کہ اے محمد ﷺ تم رات کے کچھ حصہ میں جاگ کر قرآن کریم پڑھتے ہوئے نفل نماز ادا کرو تو قریب ہے کہ تمہارا رب تمہیں مقام محمود میں کھڑا کردے۔ اسی مقام محمود کو علامہ نے اپنے شعر میں استعمال کیا ہے۔

اب دو مثالیں ان اشعار کی لیتے ہیں جن میں علامہ نے کسی سورۃ کے نام سے صرف معنوی فیض حاصل کیا ہے۔ جیسے۔

گل وگلزار ترے خلد کی تصویریں ہیں

یہ سبھی سورہ **والشمس** کی تفسیریں ہیں

یہاں خلد کی تصویروں کی خوبصورتی، چمک دمک اور رنگ روپ کو مختلف تشبیہات کے ذریعہ اجاگر کرنے کی بجائے صرف **والشمس** کی طرف اشارہ کردیا تاکہ خلد کی تصویروں کا اشتیاق رکھنے والا سورہ **والشمس** کو پڑھ کر اپنا مقصود حاصل کرلے۔

اسی طرح پیامِ صبح والی نظم میں کہتے ہیں۔

طلسمِ ظلمتِ شب سورہ **والنور** سے توڑا
اندھیرے میں اڑایا تاجِ زر شمعِ شبستاں کا

یہاں ظلمتِ شب کو توڑنے کے لئے "**والنور**" کا بھرپور لفظ استعمال کرلیا تاکہ مزید وضاحت کی ضرورت ہی نہ پڑے۔

اس کے علاوہ مندرجہ ذیل شعر میں سورۃ کے صرف نام سے استفادہ مقصود نہیں ہے بلکہ نام سے اشارہ کرکے معراج نبوی کے پورے سفر اور وہاں کے واقعات وعجائبات پر ایک نگاہ ڈالنا ہے تب دوسرے مصرعہ کا مفہوم واضح ہوگا۔ شعر ہے۔

تو معنی **والنجم** نہ سمجھا تو عجب کیا
ہے تیرا مد وجزر ابھی چاند کا محتاج

یعنی تو تو ابھی چاند تک پہنچنے کے لئے چھلانگیں لگانے اور اڑان بھرنے کی کوشش میں مصروف ہے حالانکہ والنجم کے مفہوم کو سمجھے تو معلوم ہوگا کہ معراج نبوی میں چاند سے اونچی اڑان تو پہلے ہی ہوچکی ہے۔

اب بہتر ہوگا کہ سیرت النبی ﷺ سے متعلق ایک شعر پر اس مضمون کا اختتام کیا جائے جس میں علامہ نے فرمایا ہے۔

چشمِ اقوام یہ نظارہ ابد تک دیکھے
رفعتِ شانِ **رفعنا لک ذکرک** دیکھے

اس شعر میں علامہ نے سورہ **الم نشرح** کی آیت ۴ سے استفادہ کیا ہے۔ ویسے تو

یہ پوری سورہ ہی آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر اللہ تعالیٰ کی خصوصی عنایات سے متعلق ہے' اور اس آیت میں خاص طور پر اللہ پاک نے فرمایا 'اور بلند کیا ہم نے تیرا ذکر' یعنی تمام پیغمبروں اور فرشتوں میں آپ کا نام بلند ہے اور بلند رہے گا۔ اسی تفسیر کی طرف اشارہ کرنے کے لئے علامہ نے اس آیت سے فیض حاصل کیا ہے۔

انجم آرا فلاحی

علامہ سید محمد رشید رضا اور ان کے افکار

بیسویں صدی کے مشہور مصلح عالم، قرآن مجید کے مفسر، عربی زبان کے ممتاز انشا پرداز خطیب، اتحاد اسلامی کے داعی اور نقیب علامہ سید محمد رشید رضا مصری ۱۹ ستمبر ۱۸۶۵ء کو طرابلس الشام (لبنان) سے تین میل دور بحیرہ روم کے ساحلی گاؤں قلمون میں پیدا ہوئے۔ ان کا خاندان علم و تقویٰ میں بہت ممتاز تھا۔ انہوں نے اپنے گاؤں کے مکتب میں قرآن مجید اور معمولی نوشت و خواند کی تعلیم پائی۔ اس کے بعد الفیہ ابن مالک، صحیح مسلم اور حریری کے بعض مقامات حفظ کیے۔ اعلیٰ تعلیم کے لئے طرابلس کے مدرسہ اسلامیہ میں داخل ہوئے۔ مدرسہ کے مہتمم **شیخ الجسر** (م ۱۳۲۷ھ)، **رسالہ حمیدیہ** کے مصنف سے عقلی اور ادبی علوم کی تحصیل کی۔ حدیث و فقہ کے لئے **شیخ محمود نشابہ** کے سامنے زانوئے تلمذ تہہ کیا اور **عبدالغنی رافعی** سے **نیل الاوطار** کا کچھ حصہ پڑھا۔

زمانہ طالب علمی میں انہیں امام **محمد بن محمد بن احمد الغزالی** (۴۵۰ تا ۵۰۵ ھ مطابق ۱۰۵۸ تا ۱۱۱۱ء) کی **احیاء علوم الدین** سے بڑی دلچسپی تھی۔ حدیث کا اعلیٰ ذوق **محمد بن محمد بن محمد الحسینی الزبیدی** (۱۷۳۲ تا ۱۷۹۱ء) کی **شرح احیاء علوم الدین** اور **محمد بن احمد بن عثمان بن قایماز الذہبی**

محترمہ انجم آرا فلاحی، شعبہ عربی، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

۶ھ تا ۱۳۴۸ھ) کے میزان الاعتدال کی رہنمائی میں پیدا ہوا۔ ابتدائی تعلیم طرابلس اور کے مدارس میں ہوئی۔ ۱۸۹۷ء میں فارغ التحصیل ہو کر "عالم" کی سند حاصل کی۔

سید محمد رشید رضا العروۃ الوثقی سے بہت متاثر تھے جن کا ذکر انہوں نے طرح کیا ہے کہ ان کے والد کے پاس کچھ اس کے پرانے رسالے تھے جو اتفاق انکے ہاتھ لگ گئے جسے انہوں نے ذوق وشوق سے پڑھا اور ان کے مطالعے سے ، فکر و نظر کے نئے راستے دکھائی دیئے اور مسلمانوں کی دینی اور سیاسی بدحالی سے ، ہوئی اور ان کی زندگی نئے دور میں داخل ہوگئی۔ اس رسالے کے مقالات نے نوں کی عمومی اصلاح پر زور دیا تھا اور اس میں تمام مسلم اقوام کے احیاء اور م کی شوکت رفتہ کی بحالی کیلئے اپیل کی گئی تھی۔ سید محمد رشید رضا کا کہنا تھا کہ ان پہلے معلم امام غزالی تھے اور دوسرا العروۃ الوثقی۔

ار کا اجراء

۱۸۹۷ء میں رشید رضا اپنے فکر و عمل کے لئے طرابلس الشام کا میدان تنگ پاکر قاہرہ گئے اور محمد عبدہ کے ساتھ ان کے صحافتی کاموں میں لگ گئے۔ ۱۷ مارچ ۱۸۹۸ء میں اسلام یح دعوت اور مسلمانوں کی اصلاح کے لئے ایک ہفتہ وار رسالہ المنار نکالا۔ دوسرے کے آغاز میں یہ ماہانہ مجلہ بن گیا اور سید محمد رشید رضا کی وفات (اگست ۱۹۳۵ء) تک نکلتا رہا۔ اس رسالے کی غرض وغایت شریعت اسلامیہ اور افکار عصریہ میں تطبیق توحید ، اور اتباع سنت کی دعوت تھی۔ اس کے علاوہ مسلمانوں کی دینی اور دنیوی صلاح وفلاح امین ہوتے تھے۔ اس میں مدارس عربیہ کے نصاب تعلیم کی اصلاح اور علوم جدیدہ کی ں و ترغیب پر زور دیا جاتا تھا۔ مسلمان طبقوں میں جو معاشی اور سیاسی بدحالیاں پیدا ہو گئی ، ان سے چھٹکارے کی تدابیر ہوتی تھیں۔ اسلام پر غیر مسلموں کے اعتراضات کی تردید نیائے اسلام سے آمدہ فتاوی کے جوابات دیئے جاتے تھے اور مفتی محمد عبدہ' کی تفسیر المنار جزاء بھی بالالتزام شائع ہوتے تھے' یہاں تک کہ جلد ہی یہ رسالہ اسلامی دنیا کا موثر ترین

علمی رسالہ شمار ہونے لگا تھا۔ اور اس کی اصلاحی دعوت کی بازگشت ملیشیا' انڈونیشیا اور ہندوستان جیسے غیر عرب مسلم ممالک میں بھی سنی گئی۔ مولانا شبلی اور ان کے شاگردوں کے مضامین بھی المنار میں برابر چھپتے تھے (۱)

المنار کا پہلا شمارہ آٹھ صفحات پر مشتمل ہفتہ وار اخبار کی حیثیت سے ۲۲ شوال ۱۳۱۵ھ مطابق ۱۷ مارچ ۱۸۹۸ء کو شائع ہوا۔ اس نے العروۃ الوثقی کا اسلوب' طرز تحریر اور تبلیغی واصلاحی مشن اپنے سامنے رکھا۔ معاشرے کی بے اعتدالیوں اور حکومت کے ظالمانہ اقدامات پر اس نے کڑی نظر رکھی۔ استاذ امام شیخ محمد عبدہ نے رسالہ کے مقصد اور نصب العین سے اتفاق کرنے کے باوجود اس پر تین قسم کے اعتراضات کئے۔

۱۔ اظہار حق میں بے باکی اور قطعی صراحت مناسب نہیں کیونکہ اس سے فساد کا اندیشہ ہوتا ہے۔

۲۔ رسالہ کی زبان' موضوعات اور اسلوب تحریر عام فہم نہیں ہے۔

۳۔ رسالہ کو دینی واجتماعی اصلاح کی فہم تک محدود رہنا چاہیئے اور عثمانی سیاست سے اجتناب کرنا چاہیئے (۲)

مگر سید محمد رشید رضا حق کی حمایت اور نہی عن المنکر میں استاذ پرستی کے قائل نہ تھے چنانچہ انہوں نے استاذ امام کی نصیحتوں کو قابل احترام تو ضرور سمجھا مگر اپنے شعوری فیصلے اور اخبار کے سوچے سمجھے طرز تحریر پر قائم رہے۔ چنانچہ والئ بیروت رشید بک نے المنار کی پہلی جلد کے دوسرے شمارے کی کاپیاں ضبط کرکے جلا دینے کا حکم صادر کردیا۔ اور صاحب المنار کے رشتہ داروں' احباب اور افراد خاندان کو مجبور کیا کہ ان کے اصلاحی مشن سے دور رہیں۔ اعزہ کے دباؤ میں آکر سید محمد رشید رضا کو یہ صفائی دینی پڑی کہ ان کا مقصد محض اصلاح احوال ہے کسی کی شخصیت یا عثمانی حکومت پر نقد و تبصرہ ان کا نصب العین نہیں ہے۔ (۳)

چنانچہ ابوالہدی الصیادی نے اپنے ایک مکتوب میں سید محمد رشید رضا کی صراحت کو پسند کیا۔ اور ان کے سامنے مختلف قسم کے دنیوی مناصب کی پیش کش کی مگر سید محمد رشید رضا

نے اس پیش کش پر توجہ نہ دی اور آزادانہ صحافت کو گلے لگائے رکھنے پر اصرار کیا۔ ضد میں آکر ابوالھدی الصیادی کے دوستوں نے صاحب المنار کی مخالفت اور دشنام طرازی کا راستہ اختیار کیا۔ وہ ہر طرح کی مخالفت اور دشمنی کا مقابلہ کرکے پوری جرات اور پامردی کے ساتھ رسالہ نکالتے رہے۔

رسالہ ایک سال مکمل کرنے کے بعد ماہنامہ ہوگیا۔ اور شیخ محمد عبدہ کے تفسیری اجزاء بھی اسمیں شائع ہونے لگے۔ استاذ امام کی کتاب الاسلام والنصرانیہ مع العلم والمدنیۃ کی قسطوں کا شائع ہونا شروع ہی ہوا تھا کہ المنار کے قارئین کی تعداد یکایک کئی گنا ہوگئی۔ عبدالرحمان الکواکبی کی مشہور تصنیف سجل جمعیۃ ام القری اسی رسالے میں شائع ہوئی۔ ۱۹۰۵ء میں رسالہ کے آٹھ سال مکمل ہوئے تو اس کا طرز تحریر مختلف اخبار و جرائد کیلئے قابل تقلید بن گیا اور اس کی اشاعت کے بارھویں سال کا آغاز ہوا تو رسالہ کے قدیم وجدید تمام شماروں کی طلب شدید تر ہوگئی۔ اس کے پرانے اڈیشن دوبار عوام کے مطالبے پر شائع کئے گئے۔

اتحاد اسلامی کا تصور

سید محمد رشید رضا اصلاحات کے نفاذ کیلئے شور وغوغا اور نعرے بازی کو پسند نہیں کرتے تھے۔ انہوں نے تجویز پیش کی کہ خلیفہ المسلمین کی سرپرستی میں ایک انجمن "الجامعہ الاسلامیہ" کے نام سے قائم کی جائے جس کا مقصد ترویج اسلام اور مسلمانوں کو متحد کرنا تھا نیز یہ کہ تمام مسلمان عثمانی سلطنت کو اپنا حقیقی لیڈر تسلیم کریں کیونکہ مسلمان حکمرانوں میں وہی سب سے زیادہ طاقتور ہے۔ ہر حکمراں ایک نمائندہ اسمبلی کی مدد سے حکومت کرے گا اور قلمرو کے اندرونی نظم ونسق میں کاملاً آزاد ہوگا' لیکن یہ تمام سلطنتیں اپنے دشمنوں کے مقابلے میں یکجا ہوکر متحدہ محاذ قائم کرلیں۔ لیکن مصر کے قوم پرستوں نے اس تجویز کی مخالفت کی اور یہ ناکام ہوئی۔

سید محمد رشید رضا نے اتحاد اسلامی کے لئے جو لائحۂ عمل تیار کیا تھا اس کو بعض

دوسرے پہلوؤں سے بھی رکاوٹ کا سامنا کرنا پڑا تھا۔ سید محمد رشید رضا کو ۱۹۰۸ء میں نوجوان ترکوں کے انقلاب اور قیام آئین سے بڑی توقعات وابستہ تھیں لیکن ترکی کو مصطفیٰ کمال پاشا کے ذریعہ جو زندگی ملی اس نے ان تمام توقعات کو خاک میں ملا دیا۔

رشید رضا عرب قوم پرستی کے شدید مخالف تھے۔ انہوں نے یہ خیال بار بار ظاہر کیا کہ مغربی استعمار نے اسلامی اتحاد کو ختم کرنے کیلئے عرب قوم پرستی کے جذبہ کو ابھارا ہے تاکہ عالم اسلام کے ٹکڑے ہو جائیں۔ وہ اسلامی جذبات کو وطنی جذبات میں ڈھال کر مسلمانان عالم میں اتحاد کا بنیادی محرک ختم کر دینا چاہتا ہے انہوں نے مصطفیٰ کمال کی عربی زبان کے خلاف تحریک کو اور خلافت کے خاتمہ کو بھی اچھی نظر سے نہیں دیکھا۔ اور امت مسلمہ کیلئے مضر قرار دیا۔ سید محمد رشید رضا نے شیخ علی عبدالرازق (۱۸۸۸ء تاریخ وفات نامعلوم) کے اس نظریئے پر سخت تنقید کی کہ مصر کو ترکی کی طرح ایک لادینی ریاست قائم کرنی چاہیئے (۴) شیخ رشید رضا اسلامی ریاست کے قائل تھے اور اسلامی ملکوں کو ایک لڑی میں منسلک کرنا چاہتے تھے۔ جب عرب قوم پرستی کی تحریک نے زور پکڑا تو سید محمد رشید رضا کو میدان میں آکر مقابلہ کرنا پڑا۔ جنگ عظیم اول میں ان کی ہمدردیاں عرب احرار کے ساتھ تھیں کیونکہ وہ تحریک تورانیت کے سخت مخالف تھے پھر بھی وہ انگریزوں کی نظروں میں معتوب رہے۔ موتمر اسلامی الفلسطینی کا پہلا اجلاس ۱۹۲۱ء میں جینوا میں ہوا تو سید محمد رشید رضا بھی جینوا گئے اور اجلاس کے اختتام کے بعد امیر شکیب ارسلان (۵) کے ساتھ سوئیزرلینڈ اور جرمنی کی سیر و سیاحت کی اور وہاں کے ماہرین سیاحت سے اسلامی ممالک کی سیاست پر گفتگو کی۔ ۱۹۲۶ء میں انہوں نے حجاز کی موتمر اسلامی میں شرکت کی اور مسلم ممالک کے نمائندگان کے ساتھ حجاز کے آئینی مستقبل پر بحث و تمحیص میں حصہ لیا۔ اس کے بعد وہ زیادہ تر تصنیف و تالیف میں منہمک اور تفسیر المنار کی تکمیل میں مصروف ہو گئے۔ وہ سورہ یوسف کی ان آیات کی تفسیر لکھ کر فارغ ہوئے تھے کہ پیغام اجل آپہنچا:

"رب قد آتیتنی من الملک و علمتنی من تاویل الاحادیث فاطر السمٰوٰت والارض انت ولی فی الدنیا والاخرۃ توفنی مسلمًا و الحقنی بالصالحین۔

ترجمہ : اے میرے رب، تو نے مجھے حکومت بخشی اور مجھکو باتوں کی تہہ تک پہنچنا سکھایا، زمین و آسمان کے بنانے والے، تو ہی دنیا اور آخرت میں میرا سرپرست ہے، میرا خاتمہ اسلام پر کر اور انجام کار مجھے صالحین کے ساتھ ملا (۶)

۲۲ اگست ۱۹۳۵ء کو سلطان ابن (۷) سعود سے مل کر سویز سے قاہرہ آرہے تھے کہ موٹر کار میں حرکت قلب بند ہوجانے سے ان کا انتقال ہوگیا (۸)

سید محمد رشید رضا اور ان کی جماعت کے افکار وخیالات میں سلف کی سنت پر بہت زور ملتا ہے ان کی اصلاحی تحریک کو "سلفی تحریک" کہا جاتا ہے اسمیں سید محمد رشید رضا نے اسلام کی معاصر حالات سے ہم آہنگ تعبیر وتصویر پیش کی جو جدید ذہن رکھنے والوں کیلئے آب حیات کا کام کر گئی۔ ان مساعی سے جدید تعلیم کے مضر اثرات کے باوجود اسلام کی برتری اور عظمت جدید تعلیم یافتہ طبقے میں باقی رہی۔

تصنیفات

تاریخ وسیرت میں سید محمد رشید رضا کی کتاب **تاریخ الاستاذ الامام الشیخ محمد عبده** جو تین ضخیم جلدوں میں قاہرہ سے ۱۹۲۶ء تا ۱۹۳۱ء طبع ہوئی، بہت مشہور ہے۔ اس کی پہلی جلد میں انہوں نے سید جمال الدین افغانی اور محمد عبدہ کے حالات زندگی بیان کئے ہیں۔ دوسری جلد میں محمد عبدہ کے مضامین ہیں۔ اور تیسری جلد میں ان کے بارے میں ارباب علم وفضل کے مقالات تاثرات، تعزیتی پیغامات اور مراثی ہیں۔ اور اس کتاب میں بہت سے دینی ادبی اور سیاسی مباحث بھی ضمنی طور پر درج ہیں۔

- **ذکری مولد النبوی ﷺ**
- **مختصر ذکری مولد النبوی ﷺ** (۱۳۳۵ھ قاہرہ)
- **الوحی المحمدی** (طبع اول، قاہرہ، ۱۳۵۲ھ مطابق ۱۹۳۴ء)، یہ کتاب پانچ بار شائع ہوچکی ہے۔ طبع اول کا اردو ترجمہ سید محمد رشید رضا

کے شاگرد عبدالرزاق ملیح آبادی مدیر ہند جدید نے کلکتہ سے شائع کیا ہے۔ اس کتاب میں وحی اور نبوت کی حقیقت، محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کا اثبات، اعجاز قرآنی اور اس کے انقلابی تاثرات، سیاسی اور سماجی اصلاح کے ذرائع، اسلام اور نظام جنگ اور اسلام میں حقوق نسواں پر حکیمانہ گفتگو کی ہے۔ اور آخر میں متمدن اقوام کو قبول اسلام کی دعوت دی ہے۔

علم کلام اور مناظرہ میں **شبہات النصاری وحجج الاسلام** (قاہرہ، ۱۳۲۲ھ) **نداء للجنس اللطیف** (قاہرہ، ۱۳۵۱ھ) **محاورات المصلح والمقلد** (قاہرہ، ۱۳۲۷ھ) **المنار والازہر** (قاہرہ، ۱۳۵۳ھ) قابل ذکر ہیں۔

سیاست پر **الامامة و الخلافه العظمی** (قاہرہ، ۱۹۲۳ء) کو بڑی شہرت حاصل ہوئی۔ **الوہابیون والحجاز** (قاہرہ، ۱۳۴۴ھ) کو بھی قبول عام حاصل ہوا اس کے علاوہ بھی ان کی بہت سی تصنیفات ہیں مثلاً **انجیل برنابارسی**، **تفسیر ابن کثیر و بغوی**، امام **المقبلی** کی **علم الشامخ فی آثار الحق علی الاباء والمشائخ**، **عبدالقاہر الجرجانی** کی **دلائل الاعجاز والاسرار البلاغة**، **ابن قدامه** کی **المغنی فی شرح مختصر الحرقی** اور امام ابن تیمیہ اور امام ابن قیم کی بہت سی کتابیں، مقالے تصحیح اور تحشیہ کے ساتھ شائع کی ہیں۔

الربٰو، کتاب السنة والشیعة، مساواة المراة والرجل، الغزالی وتاریخه ابھی لکھ ہی رہے تھے کہ آخری وقت آگیا اور یہ کام پایۂ تکمیل تک نہ پہنچ سکا۔

کامیابی کا واحد راستہ

سید محمد رشید رضا کے نزدیک امت کی فلاح وبہبود کا واحد راستہ یہ تھا کہ اصلاح وتعبیر کے میدان میں علماء اور حکام اپنے فرائض انجام دیں کیونکہ ان دونوں طبقوں کی حیثیت انسانی جسم میں عقل اور روح کی ہے۔ امت کی اصلاح حال علماء اور حکام کی اصلاح پر موقوف ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جب تم دیکھو کہ امت کے اندر جھوٹ،

دغا، منافقت، نمود و نمائش، نفرت اور کینہ اور اسی طرح کی دوسری برائیاں پرورش پا رہی ہیں تو سمجھ لو کہ امراء اور حکام ظالم اور مطلق العنان ہوگئے ہیں اور علماء اور مرشدین بدعات اور خرافات میں مبتلا ہوگئے ہیں۔ لیکن سید محمد رشید رضا کے نزدیک علماء سے مراد وہ لوگ نہیں تھے جنہوں نے فقہ کی چند کتابیں پڑھ لی ہوں۔ بلکہ وہ انہی لوگوں کو علماء میں شامل سمجھتے ہیں جنھیں اسرار دین، احکام شریعت اور انسانی مفادات ومصالح سے بھرپور واقفیت ہو۔ عوام کی رہبری اور رہنمائی وہی لوگ کرسکتے ہیں جو دین کی اخلاقیات، عقائد و آداب کا علم رکھتے ہوں اور عوام الناس کے معاملات اور افکار ونظریات سے بھرپور واقفیت رکھتے ہوں (۹)

سیّد محمد رشید رضا نے تعلیم وتربیت پر بھرپور توجہ دی اور امت کی سعادت اور خوشحالی کو انہی دونوں چیزوں پر مبنی قرار دیا۔ ان کے نزدیک تربیت اور تعلیم لازم وملزوم چیزیں ہیں جن میں سے کسی کی تکمیل دوسرے کے بغیر نہیں ہوسکتی۔ تربیت کی تین قسمیں ہیں۔ جسم کی تربیت، نفس کی تربیت اور عقل کی تربیت آخر الذکر کا حصول تعلیم ہی کے ذریعہ ہوگا (۱۰)

ان کے نزدیک تعلیم وتربیت کے لئے رائج تعلیمی نظام اور سرکاری مدارس کی تقلید اور پیروی بے معنی ہوگی۔ جو لوگ بعض غیر ملکی زبانوں کی تدریس اور یوروپی قوانین اور علوم جدید کی تعلیم کے ذریعہ تعلیم وتربیت کے مقصد کو حاصل کرنا چاہتے ہیں وہ خیال خام میں مبتلا ہیں۔ عام طور پر تعلیم وتدریس کا مقصد حکومت کی ملازمت کرنا اور معاشی زندگی کو بہتر بنانا ہے۔ مصنف کے نزدیک اس طرح کے مقصد رکھنے والے ناکام ونامراد ہیں کیونکہ یہ ایک گھٹیا مقصد ہے جس سے ذاتی فائدے کے سوا کچھ حاصل نہ ہوگا اور ذاتی فائدہ اور شخصی مصلحت کو سامنے رکھنے سے امت کی نامرادی اور زوال میں کوئی کمی نہ آئے گی (۱۱)

تعلیم وتربیت کے لئے اور مغربی علم کاروان کا ساتھ دینے کے لئے سید محمد رشید

نما نے مندرجہ ذیل علوم وفنون کو داخل نصاب کرنے پر زور دیا:

۱۔ علم اصول دین' اس سے مراد دین کے بنیادی اور اساسی مسائل ہیں

۲۔ علم تہذیب الاخلاق۔

۳۔ حلال وحرام اور عبادات کا علم۔

۴۔ علم عمرانیات' انسانی زندگی اور اس کی تہذیب عادات ورسوم اور جملہ معاملات سے واقفیت

۵۔ علم تقویم البلدان' یعنی جغرافیہ

۶۔ علم تاریخ

۷۔ علم اقتصادیات

۸۔ علم تدبیر منزل' خاص طور سے طالبات اور خواتین کیلئے۔

۹۔ علم حساب

۱۰۔ علم حفظان صحت

۱۱۔ قومی زبان کا علم

۱۲۔ فن مضمون نگاری (۱۲)

انہوں نے مدارس اور اسکولوں کے آزادانہ قیام پر زور دیا کیونکہ اس وقت عالم اسلام کے تمام مدارس سامراجی حکومتوں کے آلۂ کار تھے جن سے امت مسلمہ کو کوئی فائدہ نہ ہوسکتا تھا۔ اس مقصد کے حصول کیلئے انہوں نے نمونے کے طور پر جمعیۃ الدعوۃ والارشاد قائم کی۔

مدرسہ دارالدعوۃ والارشاد کا قیام

سید محمد رشید رضا نے شہر طرابلس میں اصول تعلیم کے دوران یہ منصوبہ بنایا تھا کہ دین کے دفاع اور تحفظ کیلئے ایک اصلاحی اسکول کا قیام ضروری ہے انہوں نے اسکولوں اور کالجوں کے ذریعہ مغربی استعمار کی دراندازی کا بچشم خود مشاہدہ کیا تھا۔

مشنری اسکولوں کی تبلیغی وتہذیبی سرگرمیوں پر انہیں شدید اضطراب تھا اور ان کے بروقت تدارک کو امت مسلمہ کا ناگزیر فریضہ سمجھتے تھے اسی لئے مصر میں نقل مکانی کے نو سالوں کے بعد ہی دین کے تحفظ کی خاطر اس مدرسہ کے قیام کا انہوں نے منصوبہ بنایا۔ اس وقت اسلامی ممالک میں عیسائی مشنریاں' اسکولوں' شفاخانوں اور رفاہی انجمنوں کے نام پر اپنے افکار ونظریات کی اشاعت میں سرتوڑ جدوجہد کر رہی تھیں۔ اور رسالہ المنار عالم اسلام کے تمام حصوں میں عصری ذہن کو سامنے رکھ کر دین کی دعوت و تبلیغ کا فریضہ انجام دے رہا تھا۔ دنیا کے مختلف حصوں میں بکھرے ہوئے رسالہ کے قارئین ایڈیٹر کو اسلامی غیرت وحمیت سے بھرپور مراسلات بھیج رہے تھے مثال کے طور پر ۴ شوال ۱۳۲۸ھ کو سنگاپور کے ایک مسلمان نے مدیر موصوف کو ایک خط لکھا :

"پچیس سالوں سے جاوا اور اس کے گرد ونواح میں گھومتا رہا میں نے دیکھا کہ سامراج کے ہالینڈی مبلغین نے اسلام اور اہل اسلام کو سخت نقصان پہنچایا ہے کیونکہ ہالینڈ کی حکومت نے مسلمان داعیوں کا داخلہ یہ کہہ کر وہاں بند کر رکھا ہے کہ وہ عالم نہیں بلکہ دجال اور فتنہ پرور ہیں اور کسی مدرسہ کے فارغ التحصیل نہیں۔ میں نے جاوا کی سیاحی میں جو کچھ اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے اس سے مجھے خوف آرہا ہے کیونکہ باشندگان ملک شدید بیماری میں مبتلا ہیں۔ مختصراً یہ کہہ سکتا ہوں کہ مسلمانان جاوا جو صدیوں تک فاتح کی حیثیت سے رہے ہیں آج بھی ان کی تعداد ایک لاکھ سے کم نہیں ہے۔۔۔ اگر کوئی ایسا عالم ہو جو یوروپی زبان میں دعوت و تبلیغ کے فن سے واقف ہو۔ عقل وفہم والا ہو اور معتدل طریقۂ کار اختیار کرے اور ان علاقوں کی سیاحت کرے تو اس ہولناک یلغار سے دنیا کو متعارف کرائے کاش یوروپی مشنریوں کی طرح کوئی مسلم تبلیغی وفد وہاں جاکر

ام کرے" (۱۳)

اسی طرح کے خطوط سوڈان سے بھی صاحب المنار کو موصول ہوئے۔ چنانچہ نہوں نے ۱۹۰۹ء میں استنبول کا سفر کیا تاکہ ترک نوجوانوں سے اپنے منصوبے کی تکمیل کیلئے کچھ مالی تعاون لے سکیں۔ لیکن وہاں ایک سال قیام کرنے کے بعد مایوس ہوکر اپس چلے آئے آخر کار ۱۹۱۲ء/۱۳۳۰ھ میں انہوں نے جمعیۃالدعوۃ والارشاد کا سنگ بنیاد رکھا جس کے مندرجہ ذیل اغراض ومقاصد تھے:

۱۔ اس مدرسہ کیلئے ان مسلمان علاقوں کے طلبہ کا انتخاب کیا جائے گا جنھیں تعلیم کی سب سے زیادہ ضرورت ہے مثال کے طور پر جاوا، چین، شمالی افریقہ اور دوسرے دور دراز ممالک کے طلبہ کو ترجیح دی جائے گی۔

۲۔ مدرسہ ان کی تمام بنیادی ضروریات کی کفالت کرے گا۔

۳۔ طلبہ کی تربیت اسلامی اخلاق وآداب اور عبادات کی روشنی میں کی جائے گی تاکہ وہ غلط بیانی اور نسلی، مسلکی اور قومی تعصب سے محفوظ رہیں۔ اور دوسرے گناہوں سے ان کا دامن صاف رہے۔

۴۔ طلبہ کو ان تمام دینی علوم کی تعلیم دی جائے گی جن کی ضرورت داعیان دین کو ہوتی ہے۔ جیسے عقائد، تفسیر، حدیث اور احکام شریعت وغیرہ تاکہ وہ شکوک وشبہات کا ازالہ کرسکیں۔ اور دین کی حقانیت پر استدلال کرسکیں۔ اس مقصد کیلئے جدید علوم اور زبانوں کی تعلیم بھی دی جائے گی۔

۵۔ مدرسہ اور مجلس منتظمہ مصری اور عثمانی سیاست سے کوئی سروکار نہ رکھے گی۔

۶۔ مدرسہ سے فارغ ہونے والے مبلغین اور داعیان اسلام ان ملکوں میں بھیجے جائیں گے جہاں ان کی زیادہ ضرورت ہوگی جیسے جاوا، چین، بت پرست علاقے اور امریکہ وغیرہ

۷- مدرسہ کی بنیاد رکھنے والے حضرات اس مقصد کی تکمیل کیلئے تعاون جمع کرنے کی کوشش کریں گے (۱۴)

۱۳۳۰ھ مطابق ۱۹۱۲ء میں جزیرۃ الروضہ قاہرہ میں مدرسہ کا باقاعدہ افتتاح ہوا تین سال مکمل کرنے پر طالب علم کو مرشد کی ڈگری دینے کی تجویز تھی۔ اگر اس کے بعد بھی وہ تعلیم جاری رکھتا تو اسے داعی کی ڈگری ملتی یعنی وہ غیر مسلموں میں بھی دعوت و تبلیغ کا کام کرنے کا اہل مانا جاتا۔ اسی سال سید محمد رشید رضا نے دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ کا سفر کیا اور وہاں پہنچ کر اپنے ایک لکچر میں دارالدعوۃ والارشاد کے اغراض ومقاصد کی وضاحت کی۔ (۱۵) ہندوستانی مسلمانوں کا عام طور پر نقطۂ نظر یہ تھا کہ انگریزی تعلیم کے ذریعہ حکومت سرکاری کارندوں کا حصول چاہتی ہے۔ صاحب المنار نے اس رائے کو کمزور قرار دیا اور کہا کہ حکومت کا مقصد عرب ممالک پر قبضہ کرکے وہاں ہندوستانی مسلمانوں کو کاروبار حکومت چلانے کیلئے وہاں مسلمانوں کو ملازم رکھنا چاہتی ہے۔ البتہ انہوں نے ہندوستان میں رہ کر اس رائے کا اظہار نہیں کیا کیونکہ یہاں دوران قیام میں وہ سیاست سے پرہیز کر رہے تھے (۱۶)

اسلامی خلافت اور اس کی فرضیت

صاحب المنار نے اصلاح معاشرہ کی مہم میں حصہ لیتے وقت رسالہ المنار کے اجراء کا فیصلہ کیا تو اس کا ایک اہم مقصد یہ بھی قرار دیا کہ امت کے امام پر جو حقوق ہیں ان کی وضاحت کی جائے گی۔ اور اسی طرح امت پر امام کے حقوق کی وضاحت بھی رسالہ کے مقاصد میں شامل ہوگی لیکن استاذ امام شیخ محمد عبدہ نے اس سے شدید اختلاف کیا اور عثمانی سیاست سے مکمل اجتناب کرنے کی تلقین کی تاکہ اصلاحی واجتماعی مقاصد کو سیاست کی فتنہ سامانیوں میں مبتلا ہونے کی وجہ سے نقصان نہ پہنچے۔ چنانچہ سید محمد رشید رضا کے مقاصد کی عبارت سے آخری جملہ حذف کردیا (۱۷)

۱۹۰۵ء میں استاذ امام کا جب انتقال ہوگیا تو صاحب المنار علی الاعلان میدان

سیاست میں داخل ہوگئے۔ عثمانی سلطنت پر تنقیدیں شروع کیں۔ اور اصلاحی کوششوں میں عملاً شریک ہوگئے۔ مصر میں جمعیۃ الشوریٰ العثمانیہ کی تشکیل ہوئی تو آپ کو اس کا صدر بنایا گیا۔ اس جمعیۃ نے سلطنت عثمانیہ کے تمام حصوں میں اپنے خفیہ رسالے اور مطبوعات بھیجنا شروع کئے تو سلطان عبدالحمید کو پریشانی لاحق ہوئی۔ انجمن اتحاد وترقی کی یورپ میں تشکیل ہوئی۔ اور اس کے ایک نمائندے نے رشید رضا سے اس جمعیۃ کو اس میں ضم کرنے کا مطالبہ کیا تو انہوں نے انکار کردیا کہ ایک مقصد کی علمبرداری کیلئے کئی انجمنوں کا قیام مناسب نہیں۔ سب کو مل جل کر دستور سازی کا مطالبہ کرنا چاہئے۔ المنار کے صفحات میں انہوں نے عثمانی حکومت کی آمریت اور استبدادی نظام پر تنقیدیں کیں' اور عدل ومساوات کا مطالبہ کیا۔ جب ۱۹۰۸ء میں سلطان عبدالحمید کو معزول کردیا گیا اور انجمن اتحاد وترقی اپنے مقصد میں کامیاب ہوگئی تو انہوں نے اس تبدیلی پر بہت زیادہ خوشی کا اظہار نہ کیا اسلئے سابقہ حکومت کی طرح یہ ترک نوجوان بھی نسلی قومیت کا شکار تھے۔ انہوں نے شام کے مختلف علاقوں کی سیاحت کی اور مصر واپس آکر مندرجہ ذیل نتائج اور اثرات انہوں نے بیان کئے :

۱۔ انہوں نے انجمن اتحاد وترقی کے سلسلے میں بھی اسی خدشہ کا اظہار کیا جو سلطان عبدالحمید کی حکومت کے بارے میں وہ ظاہر کرچکے تھے۔

۲۔ نئی حکومت نے حکام اور افسران کے انتخاب میں کسی تحقیق سے کام نہ لیا اور اس کیوجہ سے فساد کے سوتے بند نہیں ہوئے۔

۳۔ انہوں نے شام کے سفر میں اتحاد وترقی کے ذمہ داروں پر ترکی نسلیت کے تعصب کے الزامات سنے اور انہیں عثمانی سلطنت کے مستقبل اور عالم عرب سے اسکے تعلقات کے بارے میں مزید پریشانی لاحق ہوئی۔

ترکی حکومت نے عربی زبان سے جو بے نیازی برتی اور ترک نوجوانوں نے عربی زبان کے خلاف جو مہم چلائی اس پر صاحب المنار کو شدید قلق تھا۔ ان کے خیال میں

اس مہم کی زد کتاب اللہ اور احادیث رسول ﷺ پر پڑتی تھی۔ اور اس سے ارتداد کا خطرہ در پیش تھا۔ اسی لئے انہوں نے انجمن اتحاد و ترقی پر شدید حملے کئے اور ان کے کسی عذر کو قابل توجیہ قرار نہ دیا کیونکہ

۱۔ عربی زبان قرآن کریم اور سنت نبویہ کی زبان ہے یہی دین اسلام کی اصل ہے اور یہی مذہب سلطنت عثمانیہ کا سرکاری مذہب ہے۔

۲۔ سلطنت کی عظیم اکثریت مسلمانوں پر مشتمل ہے جو قرآن کریم کا مطالعہ اور دین کے فہم کے لئے عربی کے محتاج ہیں۔

۳۔ اسلامی شریعت ہی وہ سرچشمہ ہے جس سے ذاتی وتہذیبی معاملات سے متعلق احکام وقوانین ماخوذ ہیں۔ اور ان احکام وقوانین کی بیشتر کتابیں عربی زبان میں ہیں۔

۴۔ سلطنت عثمانیہ کا عرب عنصر تمام عناصر سے بڑا ہے۔ اور یہ عنصر حکومت کی سرکاری زبان کی معرفت سے بہت دور ہے۔ عربوں میں ترکی زبان رائج کرنا بہت مشکل ہے

۵۔ عربی زبان سرکاری ترکی زبان کی ایک اہم بنیاد ہے۔ اس کے تہائی یا نصف الفاظ عربی ہی سے ماخوذ ہیں۔ خاص طور سے طب، نباتات، حیوانیات اور علم تشریح کے الفاظ اور مفردات سب عربی ہی سے لئے گئے ہیں۔ اسلئے سرکاری اسکولوں میں عربی کی تعلیم وتدریس سے سرکاری زبان کو تقویت ملے گی (۱۸)

سیّد محمد رشید رضا نے اپنی تصنیف **الخلافة** اور **الامامة العظمی** میں دلائل نقلیہ و عقلیہ سے خلافت کا وجود اور اس کی فرضیت کو ثابت کیا ہے۔ انہوں نے خلیفہ کے قیام کو عقلاً واجب اور شرعاً فرض قرار دیا ہے۔ اور علامہ سعدالدین تفتازانی کے دلائل بھی نقل کئے ہیں۔ مثلاً

۱۔ خلافت کے قیام پر تمام صحابہؓ کا اجماع ہے

۲۔ ملک کی حدبندی سرحد کی نگرانی اور مملکت نظم ونسق بغیر امام کے ممکن ہے۔

۳۔ جلب منفعت اور دفع مضرت کے بے شمار اسباب ووسائل اسکےاندر پائے جاتے ہیں۔

۴۔ امام کی اطاعت واجب ہے اور اس کے لئے کتاب وسنت کا علم ناگزیر ہے (۱۹)

صاحب المنار نے خلیفہ کے شرائط امام ماوردی کی کتاب الاحکام سلطانیہ سے بیان کئے ہیں، یعنی وہ عادل ہو، اجتہاد کی صلاحیت رکھتا ہو، اس کے حواس صحیح سالم ہوں، اعضاء میں کوئی نقص نہ ہو، صاحب رائے ہو، بہادر اور قوی ہو اور نسب میں قریشی ہو، انہوں نے "الائمہ من قریش" حدیث کو صحیح قرار دیا ہے۔ اور خلافت کے لئے قریشی ہونے کو ناگزیر کہا ہے (۲۰)

انہوں نے خلیفہ کے لئے مجلس شوریٰ کا قیام ناگزیر قرار دیا جو اجتہادی اور غیر قطعی امور میں خاص طور سے جنگی اور سیاسی معاملات میں اور مصالح عامہ میں فیصلہ کرے گی۔ انہوں نے قرآن وحدیث وار خلفائے راشدین کے طرز عمل سے متعدد دلیلیں شوریٰ کے وجوب پر فراہم کی ہیں (۲۱)

مصنف نے خلافت کے قیام کو اصحاب امرو اختیار اور ارباب حل وعقد کا فریضہ قرار دیا۔ جن سے امت کے سربراہ قائدین اور رؤساء مراد ہیں جن پر ان کے علم وعمل کے باعث اعتماد کیا جاتا ہے۔ جن پر قیام حیات کا مدار ہے دینی ودنیوی امور میں ان کے احکام کی اطاعت کی جاتی ہے۔ امت کی یہ جماعت صالح ہو تو امت اور اس کے احکام دونوں صالح ہوتے ہیں اور جب یہی جماعت فاسد ہوجائے تو دونوں فاسد ہوجاتے ہیں۔ اسی لئے ارباب حل وعقد کے لئے ضروری ہے کہ وہ مندرجہ ذیل امور

پر پورے اتریں

۱۔ امت کے شرعی قوانین کے ماہر ہوں۔

۲۔ سیاسی واقتصادی مصالح اور نظم ونسق اور قوانین عدل وانصاف سے واقف ہوں۔

۳۔ صاحب رائے ہوں۔

۴۔ مدبر اور عدالت کی صفات سے متصف ہوں (۴۲)

تفسیر المنار

صاحب المنار نے جو تفصیلی سرمایہ چھوڑا ہے اس کو دیکھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ وہ شیخ عبدہ کے تفسیری مکتبہ فکر کے ترجمان اور شارح ہیں۔ یہ تفسیر سورہ فاتحہ سے شروع ہوکر سورہ یوسف کی آیت نمبر ۱۰۱ پر مکمل ہوتی ہے۔ یہ تفسیری ورثہ بارہ ضخیم جلدوں میں شائع ہوچکا ہے۔ مشہور عالم دین استاذ بجہ الیبطار نے سورہ یوسف کی بقیہ تفسیر مکمل کی۔

آپ نے تفسیر قرآن بالقرآن کے مسلک پر عمل کیا۔ اور احادیث صحیحہ اقوال صحابہؓ وتابعین اور عربی زبان کے اسلوب سے بھی مدد لی ہے۔ مختلف مسائل میں اجتہاد سے کام لے کر بعض نادر تفسیریں بھی پیش کی ہیں۔ تفسیر کی غرض وغایت بیان کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں۔

> "ایک ایسی تفسیر کی شدید ضرورت ہے جس میں قرآن کریم کے کتاب ہدایت ہونے کی جانب بھرپور توجہ مبذول کی گئی ہو اور جس میں نزول قرآن کے مقصد' انداز و تبشیر اور اصلاح کو خاص طور پر پیش نظر رکھا گیا ہو ہماری تفسیر کا مقصد قرآن پاک کے مفہوم کی ایسی تشریح کرنا ہے کہ وہ دور جدید کیلئے ذریعہ ہدایت بن سکے (۴۳)"

سیّد محمد رشید رضا کا تفسیری منہاج بڑا دلفریب اور ادبی ہے۔ وہ اصلاحی اور تبلیغی جذبہ کے تحت اسرار شریعت کی نقاب کشائی اور معاشرتی واجتماعی حل کی طرف بطور خاص توجہ دیتے ہیں اور اسرائیلی روایات سے پرہیز کرتے ہیں۔ موضوع احادیث سے دامن بچاتے ہوئے علوم وفنون کی بحثوں سے گریز کرتے ہیں۔ استاذ امام کی زندگی میں وہ انہی کی پیروی کرتے رہے مگر جب ان کا انتقال ہوا تو صاحب تفسیر کا اسلوب بھی بدل گیا۔ وہ خود لکھتے ہیں

"امام کی وفات کے بعد جب میں نے ان کی جانشینی کی تو تفسیری اسلوب بھی بڑی حد تک بدل گیا اور اس میں مندرجہ ذیل تبدیلیاں رونماں ہوئیں

۱۔ تفسیر کے سلسلہ میں میں نے زیادہ تر صحیح احادیث پر اعتماد کرنا شروع کیا اور اس میں زیادہ سے زیادہ وسعت پیدا کی۔

۲۔ مفردات کی تحقیق اور نحوی وصرف ترکیب کی جانب خصوصی توجہ دی۔

۳۔ علماء کے درمیان مختلف فیہ مسائل کو تفصیل سے بیان کرنا شروع کیا۔

۴۔ آیات قرآنی سے استدلال میں اضافہ ہوا۔

۵۔ عصر حاضر میں مسلمانوں کو جن مسائل کا سامنا ہے اس پر خصوصی توجہ دی۔

۶۔ میں نے کوشش کی کہ دین پر ثابت قدم رہنے کیلئے مسلمانوں کو جس سکون واطمینان کی ضرورت ہے اسے پیدا کرنے کی کوشش کی جائے (۲۴)

بعض مسائل میں صاحب المنار نے کامل آزادی فکر کا اظہار کیا اور بعض مسائل کی تفسیر میں اجماع سے ہٹ کر اپنی رائے ظاہر کی مثال کے طور پر کبیرہ گناہوں کا مرتکب اگر توبہ کئے بغیر مرجائے تو صاحب المنار کے نزدیک وہ ہمیشہ دوزخ میں رہے گا اور اس سے کبھی نکلنا اسے نصیب نہ ہوگا ظاہر ہے کہ یہ تفسیر جمہور اہل سنت کے عقیدہ کے خلاف ہے (۲۵)۔ اسی طرح حضرت آدم وابلیس کے قصہ کے متعلق قرآنی الفاظ کے حقیقی معنی ومطلب کو چھوڑ کر انہوں نے اسے مجاز وتشبیہ پر

محمول کیا۔ علامہ زمخشری اور دیگر معتزلہ کا طرز فکر بھی یہی تھا (۲۶)۔ اسی طرح جادو (۲۷) شیاطین وجن (۲۸) معجزات نبوی (۲۹) وغیرہ مسائل میں انہوں نے عام علماء اور مفسرین سے انحراف کیا ہے۔ مگر اس حقیقت کا اعتراف کئے بغیر چارہ نہیں کہ صاحب المنار نے اسلام اور قرآن دونوں کا زبردست دفاع کیا ہے اور تہذیب جدید کے پیدا کردہ مشکوک وشبہات کا ازالہ کرکے احیاء اسلام کی زبردست خدمت انجام دی ہے اور ان کا یہ کارنامہ ایسا ہے جس نے انہیں دور جدید کے مصلحین ومجددین کی صف میں لا کھڑا کیا ہے۔

تعلیقات وحواشی

۱۔ السید رشید رضا : تاریخ الاستاذ الامام محمد عبدہ، ج ۱، قاہرہ، ۱۹۳۱ء

۲۔ ڈاکٹر ابراہیم احمد العدوی، رشید رضاالامام المجاہد، الدارالمصریہ، للتالیف وللترجمہ، صفحہ ۱۳۹

۳۔ تفصیل کے لئے دیکھئے ابوالہدی الصیادی کے نام ان کا خط مورخہ ۱۹ رجب ۱۳۲۶ھ

۴۔ شیخ علی عبدالرازق کے نظریۂ خلافت اور اس پر تنقید کیلئے ملاحظہ کیجئے راقم السطور کا مقالہ "شیخ علی عبدالرازق اور ان کا نظریۂ خلافت" البلاغ، ج ۵، شمارہ نمبر ۷، مارچ ۱۹۹۵ء صفحہ ۴۰۔۴۴

۵۔ امیر شکیب ارسلان، عصر حاضر کے ممتاز مفکر، عظیم مورخ، جلیل القدر مصلح امیر شکیب ارسلان ۱۸۶۹ء میں لبنان کے ایک قصبے شویفات میں پیدا ہوئے، ابتدائی تعلیم گھر پر پائی۔ اعلیٰ تعلیم کیلئے مدرسۃالحکمۃ بیروت میں داخلہ لیا اور شیخ عبداللہ البستانی مؤلف البستان اور محمد عبدہ جو ان دنوں جلاوطن کر دیئے گئے تھے سے مستفید ہوئے۔

ترک امراء سے ان کے تعلقات بہت گہرے تھے ۱۹۱۴ء میں پہلی جنگ کے موقع پر انہوں نے ترکوں کا ساتھ دیا جس کے باعث شکیب کے مخالفوں نے ان پر ترکوں کی بے جا حمایت کا الزام لگایا۔

۱۹۲۵ء میں جب شکیب برلن سے جنیوا گئے تو تصنیف وتالیف میں لگ گئے۔ ۱۹۲۷ء میں عرب مہاجرین مقیم امریکہ کی دعوت پر نیویارک گئے اور ۱۹۲۹ء میں حج وزیارت سے مشرف ہوئے اور واپس آکر ۱۹۳۰ء میں ایک فرانسیسی رسالہ La Nation Arabe جاری کیا جس کا مقصد

اسلام کی دفاع، محکوم مسلمانوں کی آزادی کی حمایت، انگریزی، فرانسیسی، اطالوی اور ولندیزی استعمار کی دسیسہ کاریوں کو طشت از بام کرنا تھا

تاریخ، جغرافیہ، بین الاقوامی سیاست اور شعروادب ہر صنف میں طبع آزمائی کی ہے اور انہیں بلند مقام حاصل رہا ہے۔ ان کی مشہور تصانیف یہ ہیں:

حاضر العالم الاسلامی (۴ جلدوں میں بار دوم، قاہرہ ۱۹۲۵ء)

لماذا تاخر المسلمون ولماذا تقدم غیرهم (طبع قاہرہ، ۱۹۳۹ء)

تاریخ وغزوات العرب فی فرنسا وسوسیرا واطالیه (قاہرہ، ۱۹۳۳ء)،

الحلل السندسیه فی الاخبار والاثار الاندلسیه (تین جلدوں میں، قاہرہ، ۱۹۳۹ء)

السید رشید رضا واخاه اربعین سنه (دمشق ۱۹۳۷ء)

تحقیقی کاموں میں الدرة الیتیمه لابن المقفع (بیروت ۱۸۹۷ء)

المختار من رسائل ابی اسحاق الصابی (بیروت ۱۸۹۸ء) کافی مشہور ہیں۔ اس کے علاوہ ان کا ایک دیوان بھی ہے جو قاہرہ، ۱۹۳۵ء میں طبع ہوا۔

۶۔ ترجمہ قرآن مجید مختصر حواشی، مولانا سید ابوالاعلی مودودی، ص ۶۳۹

۷۔ امیر محمد بن سعود (۱۷۳۵ء تا ۱۷۶۶ء) قبیلہ سالخ ولد علی کے عشیرہ مقرن کے ایک فرد تھے جن کا شمار عرب کے بڑے قبائل بنو عشرہ میں ہوتا ہے۔ ان کے والد سعود درعیہ پر حکمراں تھے اور وہ ۱۷۲۷ء اور ۱۷۳۷ء کے درمیان فوت ہوئے۔ سعودی عرب کی تاسیس سلطان محمد بن سعود کے ہاتھوں عمل میں آئی جنہوں نے شیخ محمد بن عبدالوہاب رحمۃ اللہ علیہ کے افکار اور اصلاحی مشن کو حکومت کے اثرات استعمال کرتے ہوئے

تقویت بخشی۔ اس اصلاحی مشن میں انہیں پاس پڑوس کے مختلف قبیلوں اور حکمرانوں سے جنگ بھی لڑنی پڑی۔ لیکن سلطان کی بڑھتی ہوئی طاقت اور رد بدعات کی تحریک کو دبانہ سکے۔ سلطان نے تقریباً تیس سال حکومت کرنے کے بعد وفات پائی۔

۸۔ امیر شکیب ارسلان : السید رشید رضا واخاء اربعین سنہ، ص ۱۶۷ تا ۱۷۷، دمشق ۱۹۳۷ء

۹۔ ڈاکٹر ابراہیم احمد العدوی، رشید رضا الامام المجاہد، الدار المصریۃ للتالیف و للترجمہ، ص ۱۷۰۔

۱۰۔ المنار، ج ۱، ص ۲۵۶

۱۱۔ المنار، ج ۱، ص ۵۷۰

۱۲۔ المنار، ج ۱، ص ۵۶۷

۱۳۔ ڈاکٹر ابراہیم احمد العدوی، حوالہ بالا، ص ۱۸۲-۱۸۳

۱۴۔ نفس مصدر، ص ۱۸۴-۱۸۵

۱۵۔ المنار، ج ۱۰، ص ۱۳۱

۱۶۔ دیکھئے المنار، ج ۱۵، ص ۳۳۱

۱۷۔ استاذ امام شیخ محمد عبدہ عرابی پاشا کے انقلاب اور اس کے برے نتائج کو اپنی آنکھوں سے دیکھ چکے تھے **العروۃ الوثقی** اخبار کی سیاسی سرگرمیوں کے اثرات کا بچشم خود مشاہدہ کیا تھا اسی لئے آخری ایام میں وہ سیاست سے کنارہ کش رہنے لگے تھے۔ ان کے یہ کلمات تاریخ کے صفحات میں درج ہیں :

"اعوذباللہ من السیاسہ، ومن لفظ السیاسہ، ومن معنی السیاسہ، ومن کل حرف یرفض من کلمۃ السیاسہ، ومن کل خیال یخطر ببالی من

السیاسہ' ومن کل ارض تذکر فیھا السیاسہ' ومن کل شخص یتکلم اویتعلم لو یجن لو یعقل فی السیاسہ' ومن ساس ویسوس' وسائس ومسوس" یعنی میں اللہ کی پناہ چاہتا ہوں سیاست سے' اور سیاست کے لفظ سے' اور سیاست کے معنی سے' اور ہر اس حرف سے جو لفظ سیاست سے نکلتا ہو' اور ہر اس خیال سے جو میرے دل میں سیاست کیوجہ سے آئے' اور ہر اس سرزمین سے جس میں سیاست کا تذکرہ کیا جائے' اور ہر اس شخص سے جو سیاست پر گفتگو' اس کی تعلیم حاصل کرے' یا اس پر غور و فکر کرکے اور ماضی اور مستقبل کے سیاستدانوں سے' اور سیاست کرنیوالوں اور جن پر سیاست کی جائے میں اللہ کی پناہ چاہتا ہوں۔ دیکھئے ڈاکٹر ابراہیم احمد العدوی' حوالہ بالا' ص ۲۱۵-۲۳۴۔

۱۸۔ ایضاً' ص ۲۳۲-۲۳۳

۱۹۔ سید رشید رضا **الخلافۃ او الامامۃ العظمی**' اردو ترجمہ مولانا ابوالفتح عزیزی' کراچی' ص ۱۹

۲۰۔ ایضاً' ص ۴۰-۴۲

۲۱۔ ایضاً' ص ۶۸-۷۵

۲۲۔ ایضاً' ص ۱۱۹-۱۲۰

۲۳۔ تفسیر المنار' ج ۱' ص ۱۰

۲۴۔ ایضاً' ج ۱' ص ۲۹

۲۵۔ ایضاً' ج ۳' ص ۹۸

۲۶۔ ایضاً' ج ۵' ص ۱۴۵

۲۷۔ ایضاً، ج ۷، ص ۳۱۱، تفسیر سورۃ الفلق، ص ۱۲۹۔۱۳۴

۲۸۔ تفسیر سورۃ الناس، ص ۱۴۱، نیز تفسیر المنار، ج ۳، ص ۹۶، تفسیر المنار، ج ۷، ص ۵۱۶

۲۹۔ تفسیر المنار، ج ۱۱ ص ۳۳۳

اسلام
اور
عصرِ جدید
(سہ ماہی)

مدیر:
ڈاکٹر سید جمال الدین

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز
جامعہ ملیہ اسلامیہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

# اسلام اور عصر جدید

سہ ماہی

جنوری، اپریل، جولائی اور اکتوبر میں شائع ہوتا ہے

سلد: ۲۷ | اکتوبر ۱۹۹۵ء | شمارہ: ۴

سالانہ قیمت

ہندوستان کے لیے	ساٹھ روپے	فی شمارہ پندرہ روپے
پاکستان اور بنگلہ دیش کے لیے	اسّی روپے	فی شمارہ بیس روپے

دوسرے ملکوں کے لیے دس امریکی ڈالر یا اس کے مساوی رقم
(غیر ملکوں کا محصول اس کے علاوہ ہوگا)

حیاتی رکنیت: ۵۰۰ روپے
غیر ممالک سے ۱۵۰ ڈالر

طابع و ناشر:
ڈاکٹر صغرا مہدی

مطبوعہ:
جے۔ کے۔ آفسٹ پرنٹرس
جامع مسجد دہلی۔6

فہرست مضامین

اوصاف احمد

فکر اقبال میں فلسفہ عروج و زوال

(اقبال کی نظم "مسجد قرطبہ" کا ایک تجزیہ)

(یہ مقالہ ۱۰ نومبر ۱۹۹۴ء کو جدہ، سعودی عرب میں منعقدہ مذاکرات اقبال، میں پیش کیا گیا)

انسانی زندگی ایک نامیاتی اور حرکی حقیقت ہے۔ یہ تالاب کا ٹھہرا ہوا پانی نہیں بلکہ کوہسار کا موجیں اڑاتا، جھاگ پھینکتا، پرشور دریا ہے۔ جس کا وجود حرکت اور توانائی سے عبارت ہے۔ تغیر اور تبدیلی اس کی سرشت میں ہے۔ کبھی یہ دریا سرکش چٹانوں سے سر ٹکرا کر اپنے لئے راہ پیدا کرلیتا ہے۔ تو کبھی مسطح میدانوں میں جا نکلتا ہے جہاں اس کی رفتار دھیمی اور آواز مترنم ہوجاتی ہے۔ یہ استعارہ انسان کی انفرادی اور اجتماعی دونوں زندگیوں پر صادق آسکتا ہے۔ فلسفی اقبال کی باریک بیں نگاہ نے زندگی کے اس حرکی پہلو کا ادراک و عرفان اپنے غور و فکر کے ابتدائی مرحلوں میں ہی کرلیا تھا۔ شاعر اقبال نے اپنے اس عرفان کا اظہار شعری جمالیات کے پیرہن میں جابجا کیا ہے اور اس کی جھلکیاں ان کے ابتدائی کلام میں بھی مل جاتی ہیں۔ لیکن جس نظم

پروفیسر اوصاف احمد، پی-او-بکس ۹۴۰۱، جدہ- ۲۱۴۱۳، سعودی عرب

میں یہ ادراک و عرفان اپنے تمام جلال و جمال کے ساتھ رونما ہوا ہے وہ ان کی معرکتہ الآرا نظم "مسجد قرطبہ" ہے۔ اس نظم میں اقبال کی فکریات کے تقریباً تمام پہلو اپنی پوری وسعتوں کے ساتھ سما گئے ہیں اور ان کے فن نے ان تمام بلندیوں کو چھو لیا ہے جہاں تک شعر کے فن لطیف کی رسائی ممکن ہے۔ یہاں فکر و فن ایک دوسرے میں اس طرح مدغم ہوگئے ہیں کہ انہوں نے اظہار و افکار کی وحدت اختیار کرلی ہے۔ اس نظم کی ایمائیت، اس کا ابلاغ، اس کا ترنم، اس کی لفظیات، اس کی علامتی فضا، اس کا جاہ و جلال، اس کی شان و شوکت، اس کا حسن و جمال، اس کی رعنائی و شان زیبائی، اردو شاعری کی پوری تاریخ میں بے مثال ہے۔ ان خصوصیات نے مل کر اس شاہ کار نظم کی تخلیق کی ہے۔ دنیا کی مساجد میں اپنی خوبصورتی کی بنیاد پر جو بے مثال حیثیت "مسجد قرطبہ" کو حاصل ہے اردو نظموں میں بھی وہی حیثیت اس نظم کی ہے۔ افسوس ہے اقبال فہمی کے حوالے سے اس نظم پر وہ توجہ نہیں دی گئی جو اقبال کے اس فکر و فن کا نمائندہ فن پارہ ہونے کی حیثیت سے اس نظم کا حق ہے۔ ذیل کی سطور اسی احساس زیاں کے نتیجہ میں سپرد قلم کی گئی ہیں۔

اقبال کے فکر و فن نے اپنے مکمل ترین اظہار کے لئے "مسجد قرطبہ" جیسے موضوع کا ہی انتخاب کیوں کیا؟ اس سوال کا جواب دینا آسان نہیں ہے۔ قرطبہ اور غرناطہ، مدینتہ الزہرا اور قصرالحمراء، مغرب میں اسلام کے سفر کے ایسے پڑاؤ ہیں جس میں ہمت و عزیمت کی ہی نہیں، عروج و زوال، اور شکست و ریخت کی بھی کئی داستانیں پوشیدہ ہیں۔ یورپ کے جنوب مغرب میں واقع اس جزیرہ نما کی تقدیر میں ایسے کئی اتار چڑھاؤ لکھے تھے جن کے نتیجہ میں بالآخر اندلسیوں کو "خوش دل و گرم اختلاط" اور "سادہ روشن جبین" کا حال ہونا تھا۔ اسی اندلس کے ایک پہاڑ نے وہ منظر دیکھا تھا جب طارق بن زیاد نے کشتیاں جلا دینے کا محاورہ ایجاد کیا اور اس عمل کے نتیجہ میں وہ پہاڑ ہمیشہ کے لئے جبل الطارق (جبرالٹر) کے نام سے موسوم ہوا۔ سرسبز و شاداب

زمینوں، گنگناتے دریاؤں، اور سنگلاخ صحراؤں کے اس دیس نے عروج وزوال کے وہ لمحے دیکھے ہیں جن کی وضاحت کے لئے تاریخ داں اپنی عمریں صرف کردیتے ہیں اور جن کے ذریعہ معلم اخلاق دنیا کو عبرت کا درس دیتے ہیں۔

اندلس کی ابتدائی تاریخ، جواں مردی اور علوئے عزم کی وہ تاریخ ہے جس سے قومیں عہد زوال میں اپنے لہو کو گرماتی ہیں اور جن کی بدولت نوجوان اپنے اجداد پر فخر کرتے ہیں۔ اسلام کی پہلی صدی میں عربوں کو جو فتوحات حاصل ہوئیں ان میں فتح اندلس، اپنی سرعت اور نتائج کے اعتبار سے ایک ممتاز مقام کی حامل ہے۔ شمالی مراکش اور افریقیا کے گورنر موسیٰ بن نصیر کا عہد تھا جب گوتھ حکمرانوں کے تحت آنے والے سیاسی زلزلے کے خیال سے ہی ڈگمگانے لگے۔ لیکن آنے والی تاریخ کے مبارک ہاتھوں نے فتح اندلس کا سہرا موسیٰ بن نصیر کے مولیٰ، طارق بن زیاد کے ہاتھوں پر باندھ دیا تھا۔

تاریخ نے یہ حقیقت بھی اپنی لوح محفوظ میں ثبت کر رکھی ہے کہ قرون اولیٰ کے مسلم فاتحین کو خود مفتوح قوموں کی جانب سے یہ دعوت دی جاتی تھی کہ وہ ان کے ظالم وجابر خودسر حکمرانوں کے خلاف فوجی اقدام کریں، مخلوق خدا کو خود ساختہ خداؤں کی بندگی کے جبر سے آزاد کریں اور اسلام نے عام حریت کا جو مژدہ بنی نوع انسان کو سنایا ہے، اس سے ان کے دلوں کو شاد کام کریں۔ چنانچہ اسپین نے جابر حکمراں راڈرک کے مظالم سے تنگ آکر، اسپین کے عوام نے قرطاج کے نئے حکمراں موسیٰ بن نصیر سے فریاد کی، نتیجتاً رجب/ شعبان ۹۲ھ مطابق اپریل/مئی ۷۱۱ء میں طارق بن زیاد کی سرکردگی میں سات ہزار مسلم فوجیوں نے پہلی بار اس جگہ کے آس پاس اندلسی سرزمین پر قدم رکھا جو اب جبل الطارق کے نام سے مشہور و معروف ہے۔ راڈرک کی فوجوں اور مسلم افواج کے درمیان فیصلہ کن معرکہ ۲۸ رمضان ۹۲ھ مطابق ۱۹/جولائی ۷۱۱ء کو پیش آیا جس میں راڈرک نے ایک شرم ناک شکست سے دوچار ہوکر پسپائی اختیار کی، اور طارق بن زیاد نے آگے بڑھنے کا فیصلہ کیا۔ گوتھ

سلطنت کے شہر یکے بعد دیگرے مسلمانوں کے مفتوحہ علاقوں میں شامل ہوتے گئے۔ ایک آزاد شدہ غلام مغیث کی قیادت میں ۹۳ھ کے اوائل (اکتوبر ۷۱۱ء) میں قرطبہ نے اندلس کے نئے حکمرانوں کی خدمت میں اپنا سلام پیش کیا' اور اس کے کچھ ہی بعد طلیطلہ (Toledo) نے بغیر کسی مزاحمت کے یہ سعادت حاصل کی۔

اندلس کی تاریخ نے ایک کروٹ اس وقت لی جب بنو امیہ کا ایک شہزادہ مسمی عبدالرحمٰن بن معاویہ بن ہشام بن عبدالملک بن مروان (ولادت: ۱۱۳ھ مطابق ۷۳۱ء) بنو عباس کے خوف سے جان بچاتا ہوا بھاگ رہا تھا۔ نہ اس کے پیروں کے نیچے زمین تھی اور نہ سر پر آسمان' جان کے گاہک قاتل اس کے پیچھے تھے اور وہ اپنے ننھے سے بیٹے کو سینے سے لگائے بھاگ رہا تھا یہاں تک کہ ایک دریا میں کود گیا۔ یہی عبدالرحمٰن بن معاویہ' اندلس میں عبدالرحمٰن الداخل بن کر داخل ہوا اور اس نے اندلس میں اس اموی خلافت کی بناء ڈالی جو بغداد کی عباسی خلافت سے آنکھیں ملاتی تھی۔ اس اموی خلیفہ کے بارے میں مصنف تاریخ اسلام مولانا اکبر شاہ خاں نجیب آبادی لکھتے ہیں:

> "عبدالرحمٰن بن معاویہ دنیا کے ان عظیم الشان انسانوں میں ہے جنہوں نے قوموں کے زندہ کرنے' سلطنتوں کے بنانے اور روئے زمین کے حالات میں تغیر عظیم پیدا کرنے میں ایسی محیرالعقول طاقتوں کا اظہار کیا ہے کہ آسمان شہرت پر ان کے نام ستارہ بن کر چمکے اور زندہ جاوید بن گئے۔[۱]"

یہ ہی امیر' عبدالرحمٰن بن معاویہ' المعروف عبدالرحمٰن الداخل مسجد قرطبہ کا بانی تھا جو "مسجد قرطبہ کی تعمیر کے وقت امیر اندلس ہونے پر بھی معمولی مزدوروں کے ساتھ کام کرنے اور پتھر ڈھونے کو عیب نہیں جانتا تھا۔"

قرطبہ' جو ہسپانوی زبان میں کاردوبا' فرانسیسی میں کاردو' انگریزی' اطالوی' اور

المانی زبانوں میں کاردوا (Cordova) کے نام سے جانا جاتا ہے جنوبی اسپین میں سطح سمندر سے ۳۷۰ فیٹ کی اونچائی پر دریائے الکبیر کے شمالی کنارے پر آباد ہے۔ اس دریا کا موجودہ نام Guadal Quivir بھی اس کے عرب ماضی کی یاد دلاتا ہے جب وہ واد الکبیر (یعنی دریائے عظیم) کے نام سے جانا جاتا تھا۔ ماہرین کا خیال ہے کہ لفظ قرطبہ کا ماخذ عربی سے زیادہ ہسپانوی ہے اور اس کے معنی "مبارک شہر" ہیں۔ مسجد قرطبہ کا محل وقوع ہو جانے کے بعد' بے شک یہ اس نام کا مستحق ہے اور کون جانے' کہ جب پہلی بار اس شہر کا نام تجویز ہو رہا ہو تو قبولیت دعا کا وقت رہا ہو اور نام دینے والے کے دل میں یہ بات القا کر دی گئی ہو کہ اس شہر کا ایسا مبارک نام تجویز کیا جائے کہ حرم قرطبہ کے شایان شان ہو۔

اسلامی عہد کے آغاز سے قبل قرطبہ' اسپین میں کسی ممتاز مقام کا حامل نہ تھا' لیکن طارق بن زیاد کی فوج کے ایک دستہ کے سالار مغیث الرومی نے اس شہر پر بلا مقابلہ قبضہ کیا کہ قسام ازل نے اس شہر کی نئی تقدیر کے دروازے کھول دیئے۔ اندلس کا دارالسلطنت بننے کے ساتھ اس شہر کے جلال و جمال میں نئے اضافے ہوئے۔ اور کئی قدیم رومن عمارتوں کی بحالی عمل میں آئی۔ غرض کہ عبدالرحمٰن الداخل کے سریر آرائے سلطنت ہوتے ہی شہر قرطبہ اپنی تعمیر و ترقی کے اس دور میں داخل ہوا کہ بغداد کے سوا کسی دوسرے شہر کو اس کی ہمسری کا دعوی نہیں ہو سکتا تھا۔ اور اس شرف میں تو بغداد بھی اس کا شریک نہیں کہ "لامزکیتہ' LAMAZQUITA" حرم قرطبہ' کعبۂ مغرب' صرف قرطبہ میں ہے۔ ابن حزم جیسے جلیل القدر فقیہ اور ابن رُشد جیسے عظیم الشان فلسفی کا مولد و مسکن ہونے کا فخر صرف قرطبہ کو ہی حاصل ہے۔ پھر اسی قرطبہ کے آسمان نے زوال کے وہ منظر بھی دیکھے کہ ۱۲۳۶ء میں فرڈی نانڈ ثالث نے جو قسطلہ (CASTILE) کا بادشاہ تھا' قرطبہ پر قبضہ کر لیا اور اندلس کی اسلامی حکومت غرناطہ کے چھوٹے سے علاقے میں محدود ہو کر رہ گئی پھر صرف ڈھائی سو سال بعد غرناطہ کے قصر الحمراء کے سب سے بلند مینار پر چاندی کی صلیب نصب کر دی گئی جو اندلس

کے سورج کی روشنی میں چمک رہی تھی۔ کہا جاتا ہے کہ غرناطہ کا آخری حکمراں، ابوعبداللہ، جب شکست کے بعد، شہر چھوڑ کر جاتے وقت، البشرات کے پہاڑ کی ایک چوٹی پر پہونچا تو بے ساختہ اس نے مڑ کر غرناطہ کی طرف دیکھا اور اپنے خاندان کی گذشتہ شان و عظمت پر آخری نظر ڈال کر زاروقطار رونے لگا۔ ابو عبداللہ کی ماں نے، جو اس وقت ہمراہ تھی کہا کہ

"جب تو باوجود ایک مرد سپاہی پیشہ ہونے کے اپنے ملک کو نہ بچا سکا تو اب مثل عورتوں کے ایک گم شدہ چیز پر رونے سے کیا فائدہ۔؟"

مسجد قرطبہ کی بنیاد عبدالرحمن الداخل نے ۱۶۸ھ مطابق ۷۸۴ء میں رکھی جو عبدالرحمٰن اوّل کے نام سے بھی معروف ہے۔ مسجد قرطبہ کی تعمیر اندلس میں مسلم حکومت کے قیام کے ۷۵ سال بعد شروع ہوئی۔ امیر عبدالرحمٰن کے انتقال کے وقت تعمیر کا بڑا حصہ مکمل ہوچکا تھا۔ عبدالرحمٰن الداخل کے صاحبزادے ہشام اوّل (۱۷۲ھ تا ۱۸۰ھ مطابق ۷۸۸ء تا ۷۹۶ء) نے اسے پایۂ تکمیل تک پہونچایا۔

مسجد قرطبہ کے قدیم ترین حصے اس کے شمال مغربی رخ پر ہیں۔ اور آج بھی محفوظ ہیں۔ اس کی دیواریں پتھر کی ہیں۔ قبلہ کے رخ پر شمال سے جنوب کی طرف گیارہ دالان ہیں، وسطی دالان سب سے بڑا ہے۔ دالانوں کو سنگ مرمر کے ستون ایک دوسرے سے جدا کرتے ہیں۔ مسجد قرطبہ ایک بڑا فنی کارنامہ بھی ہے۔ اتنی بڑی جماعت کے لیئے، جیسی کہ مسجد قرطبہ میں ممکن ہے، یہ ضروری تھا کہ چھت کی اونچائی اتنی رکھی جائے جو اس کی وسعت کے متناسب ہو۔ ورنہ اندر داخل ہونے والوں کو وسعت اور کشادگی کے احساس کے بجائے گھٹ کر رہ جانے کا احساس ہوگا۔ مسجد قرطبہ کے معماروں نے اس ضمن میں وہ تجربے کیئے جن کو دیکھ کر آج بھی فن تعمیر کے ماہرین دنگ رہ جاتے ہیں انھوں نے سنگ مرمر کے ہر ستون پر ایک اور مربع ستون قائم کردیا پھر ان ستونوں کو نیم قوسی محرابوں سے جوڑ دیا اس طرح محراب در محراب

اور دالان در دالان، پتلے پتلے ستونوں پر ایک ایسی عظیم عمارت قائم ہو گئی جس میں تاحد نظر ستونوں کی صفوں پر محرابوں کا جال سا نظر آتا تھا۔ ایک دوسرے کے اوپر بنی ہوئی دہری محرابوں سے تعمیر کا یہ طریقہ کسی اور مسجد میں نہیں ملتا۔ اس سے مسجد قرطبہ کو ایک انوکھا حسن اور امتیازی مقام حاصل ہو گیا۔

عبدالرحمٰن اول، اور ہشام بن عبدالرحمٰن کے بعد میں آنے والے اندلسی خلفاء نے مسجد قرطبہ کے حسن میں مزید اضافے کئے۔ ہشام بن عبدالرحمٰن کے پوتے عبدالرحمٰن الاوسط (۲۰۶ھ تا ۲۳۸ھ مطابق ۸۲۲ء تا ۸۵۲ء) نے مسجد میں دس دس ستونوں کی صف والے سات دالان در دالان بڑھا دیئے۔ بعد ازاں ۳۰۰ھ (۹۱۲ء) میں خلیفہ عبدالرحمٰن الناصر نے مسجد کا نیا مینار بنوایا جو ۷۲ فٹ اونچا تھا۔ اس مینار میں ۵۴ فٹ کی اونچائی پر چاروں طرف ایک چھجا نکالا گیا تھا۔ اس پر ستون قائم کر کے برج اور اس برج پر کلس بنایا گیا جس میں چاندی سونے کے گولے اور پھول لگائے گئے تھے۔ پھر خلیفہ عبدالرحمٰن الناصر کے صاحبزادے المستنصر باللہ نے مسجد کی چھت کو دو گنا کروادیا۔' قبلہ کی طرف دس دس ستونوں کی صف والے ۱۴ دالانوں کا اضافہ کردیا۔ اس طرح دس دس ستونوں والے ۲۹ دالان در دالان وجود میں آگئے۔ مسجد قرطبہ میں آخری بڑا اضافہ ہشام المؤید باللہ (۳۶۶ھ تا ۳۹۹ھ مطابق ۹۹۶ء تا ۱۰۰۹ء) کے دور خلافت میں کیا گیا۔ اس بار مسجد کے پورے طول میں شمال سے جنوب کی طرف سات سات ستونوں کی صف والے ۲۹ دالان در دالان بڑھا دیئے گئے۔ اس طرح جو بصری تاثرات پیدا ہوئے وہ مسجد کے مجرد تصورات میں ضم ہو گئے ہیں۔ یہاں توازن، ہم آہنگی، اور وسعت کے وہ احساسات وجود میں آتے ہیں جن کے لئے اسلامی فن تعمیر ممتاز ہے۔

مسجد قرطبہ فن تعمیر کا ایک لافانی کارنامہ ہے۔ مختلف علوم وفنون کی وحدت کا یہ خوب صورت ترین اور موثر ترین اظہار، درحقیقت سنگ وخشت میں لکھی ہوئی ایک نظم ہے، ایک خوبصورت شعر ہے، ایک گنگناتی، گونجتی حسین غزل ہے، ایک لہراتا ہوا

نغمہ ہے، موسیقی نے جب مرئی قالب اختیار کرنا چاہا تو وہ مسجد قرطبہ کی شکل میں ڈھل گئی۔ گیارہ سو سے زائد ستونوں پر قائم، اور لاتعداد محرابوں، قوسوں، دائروں، دالانوں، اور دالان در دالانوں پر مشتمل یہ مسجد خالق کائنات کے حضور اس کے بندوں کا نذرانہ، اور اس کی وحدانیت، یکتائی اور عظمت کا اقرار ہے۔

مسجد قرطبہ صرف ایک مسجد ہی نہیں بلکہ تہذیبوں کے عروج وزوال کی ایک علامت بن چکی ہے۔ اگر ایک طرف اس کی بے صدا اذانیں اندلس میں مسلمانوں کے زوال کی کہانی سناتی ہیں تو دوسری طرف اس کے خاموش اور پُرحسرت مناظر، اس جدلیاتی حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ اندلس میں اسلامی تہذیب مٹ کر بھی نہیں مٹی کیونکہ خود مسجد قرطبہ کا وجود باقی ہے۔ سفر اندلس کے وقت مسجد قرطبہ کے انہیں پہلوؤں نے اقبال کے فکرو وجدان کو اس درجہ متلاطم کردیا تھا کہ انہوں نے اس موضوع پر نہ صرف ایک لافانی نظم لکھی بلکہ اس نظم کے واسطہ سے اپنی پوری فکریات کو شعری پیکر بھی عطا کردیا۔

فلسفہ کا بنیادی مسئلہ زندگی کی تعبیر و تشریح ہے۔ اقبال کی فکریات میں زندگی، ایک جاوداں، پیہم رواں، ہردم جواں حقیقت کے روپ میں جلوہ گر ہوتی ہے۔ یہ رجائیت، یہ ایقان، یہ پرجوش امید پرستی کہاں سے آئی؟ زندگی کے بارے میں اس رجائیت کا منبع کہاں ہے جب کہ موت اس دنیائے فانی کی سب سے بڑی حقیقت ہے :

اول و آخر فنا باطن و ظاہر فنا
نقش کہن ہو کہ نو، منزلِ آخر فنا

اقبال کی رجائیت کا بنیادی سبب یہ ہے کہ اس کی نظر زندگی کے اجتماعی پہلو پر مرکوز ہے۔ فرد کی زندگی محدود ہے. لیکن اپنی اجتماعی شکل میں زندگی کی رو جاری

وساری رہتی ہے۔ زندگی میں خود ایک قوت نمو' موجود ہے جو اپنے آپ کو ظاہر کرتی ہے اور عمل کی شکل اختیار کرتی ہے :

آشکارا ہے یہ اپنی قوت تسخیر سے
گرچہ ایک مٹی کے پیکر میں نہاں ہے زندگی

دنیاوی زندگی زمان ومکان کے حصار میں قید ہے لیکن یہ زمان ومکان خود کیا ہے؟ اقبال نے زمان ومکان کے تصورات پر غور کیا اور اس نتیجہ پر پہونچے کہ خالق دوجہاں کے تصور سے ماورا نہ تو زمانے کا کوئی مجرد تصور ہے اور نہ مکاں کا۔

خرد ہوئی ہے زماں ومکاں کی زناری
نہ ہے زماں نہ مکاں لا الہ الا اللہ

خلیفہ عبدالحکیم نے اپنی کتاب "فکر اقبال" میں اقبال کی فکریات کا ایک ملخص پیش کیا ہے۔ ہم یہاں اس ملخص کا اختصار درج کرتے ہیں تاکہ اس کی روشنی میں اقبال کی نظم "مسجد قرطبہ" کا ایک تجزیاتی مطالعہ پیش کرسکیں۔

"تمام حیات وکائنات توحید کا مظہر ہے۔ اس کی ماہیت نہ مادّی ہے نہ نفسی۔ مادہ اور نفس حیات کے مظاہر ہیں۔ حقیقت مطلقہ خدا ہے جو حی وقیوم اور ازلی وابدی طور پر خلاق ہے۔ خدا اپنی آفرینش میں اضافہ کرتا رہتا ہے۔ مادی عالم ان معنوں میں حقیقی ہے کہ وہ زندگی کا ایک مظہر ہے۔ وہ باطل نہیں بلکہ حق کا ایک پہلو ہے۔ خدا اناؤں کا خالق ہے' تمام کائنات نفوس پر مشتمل ہے جو ارتقا کے مختلف مدارج میں ہیں۔ سب سے زیادہ انسان کی خودی' خدا کے قریب ہے۔ تمام ارتقا کا مدار آرزو وجستجو پر ہے۔ آرزو کی شدت کا نام عشق ہے۔ زندگی کا تقاضا عقل اور عشق کی ہم آغوشی ہے۔ خدا صاحب اختیار ہستی ہے۔ انسان جو حیات الٰہی کا بہترین مظہر ہے وہ بھی اختیار سے بہرہ مند ہے۔ ترقی کا ہر قدم نفی سے اثبات کی طرف

اٹھتا ہے اور پھر آگے بڑھنے کے لئے اس اثبات کی نفی کرنا لازم ہوتا ہے۔ مسلسل فنا کے بغیر زندگی بقا کوش نہیں ہو سکتی۔ زندگی اور عمل ایک ہی چیز ہیں۔ خودی فرد اور ملت دونوں میں موجود ہے۔ فرد کی خودی رہبانی تنہائی میں محض خدا کی طرف رجوع کرکے ترقی نہیں کرسکتی۔ اس لیئے اسلام نے رہبانیت کو ممنوع قرار دیا۔ خدا اسلام کی تلقین سے ایک نصب العینی ملت کو وجود میں لانا چاہتا ہے جو مذکورہ صدر حقائق سے آشنا ہوکر تمام نوع انسان کے لیے نمونہ بن سکے[۳]"

مسجد قرطبہ : خود اقبال کی بہت سی اردو نظموں کے مقابلے میں ایک مختصر نظم ہے۔ کل ملاکر اس میں آٹھ بند ہیں جو ۶۴ پر مشتمل ہیں۔ لیکن اپنی کیفیت کے اعتبار سے یہ نظم اقبال کی تمام اردو نظموں سے زیادہ اہم ہے۔ اس نظم میں اقبال کی فکریات کے تمام اہم پہلو آگئے ہیں اور پھر فنی اعتبار سے ان کا اظہار اتنے خوب صورت پیرائے میں ہوا ہے کہ انہوں نے اس نظم کو ایک شاہ کار تخلیق کی حیثیت دے دی ہے۔ نظم کا موضوع اندلس میں واقع قرطبہ کی وہ مسجد ہے جو الکبیر دریا کے کنارے بنی ہوئی ہے جس کے بارے میں چند بنیادی معلومات اس مضمون کے ابتدائی حصہ میں پیش کی گئیں۔ شاعر اس دریا کے کنارے اس مسجد کے حسن وجمال کے مشاہدے میں معروف ہے لیکن وہ اس ظاہری مشاہدے سے مبہوت ہوکر نہیں رہ جاتا بلکہ تہذیبی عروج وزوال کے ایک داخلی سفر پر روانہ ہوجاتا ہے۔ انسان کے داخلی وجود میں زمان ومکان کے حصار وقیود کوئی حقیقت نہیں رکھتے اس لئے داخلی اور خارجی دنیا کے مابین سفر در سفر ممکن ہے۔ چنانچہ یہ کوئی اتفاق نہیں کہ مسجد قرطبہ کا آغاز وقت کے تصور سے ہوتا ہے۔

سلسلۂ روز وشب' نقش گر حادثات

سلسلۂ روز وشب' اصلِ حیات وممات

اس زمین پر انسانی وجود کی سب سے سنگین حقیقت یہ ہے کہ وہ وقت میں مقید

ہے۔ اس لئے اگر کسی خاص فرد، ملک، ملت، یا تہذیب کے نقطہ نظر سے دیکھیں تو یہی نظر آئے گا کہ وقت کے سیلاب بلا خیز کے آگے یہ کسی تنکے سے زیادہ حقیقت نہیں رکھتیں۔ ایک سے ایک بڑھ کر مرد پیل تن، بڑے سرکش درختوں کو گراتے تھے۔ تہر جن کے، موت سے ہار چکے ہیں۔ بڑے بڑے ملک ناپید ہو گئے۔ ملتیں مٹ گئیں۔ اور تہذیبیں وقت کے طوفان کے آگے فنا کے غار میں جا پڑیں۔

تو ہو اگر کم عیار، میں ہو اگر کم عیار
موت ہے تیری برات، موت ہے میری برات
آنی وفانی تمام، معجزہ ہائے ہنر
کارجہاں بے ثبات، کار جہاں بے ثبات

بے ثباتی اور فنا کی اس گرم بازاری میں اقبال کو اگر کسی نقش میں رنگ ثبات ودوام نظر آتا ہے تو وہ نقش ہے جس کو کسی مرد خدا نے پایہ تکمیل تک پہونچایا ہو۔ یہ مرد خدا کون ہے۔؟ یہ وہ مرد خدا نہیں ہے جس کے بارے میں کہتے ہیں کہ مردے ازغیب بروں آید وکارے بکند، یہ وہ مرد خدا بھی نہیں ہے جو بوسیدہ مساجد میں سجدہ ریز ہے۔ بخدا یہ وہ مرد خدا بھی نہیں جو خانقاہوں میں روپوش ہے۔ بلکہ یہ مرد خدا اقبال کا مرد مومن ہے جسے یوں تو فوق البشر بھی کہا گیا ہے لیکن سچ پوچھئے تو عینیاتی نقطۂ نظر سے یہ بشر کا ارفع ترین درجہ ہے۔ یہ انسانی عظمت کا آخری مقام ہے۔ فنا سے بقا کی طرف لے جانے والی چیز عشق ہے۔ فلسفیانہ طور پر فنا اگر وقت کی خاصیت ہے تو بقا عشق کی۔ اقبال کی فکر میں عشق کو ایک مرکزی مقام حاصل ہے۔ یہ ایک حیات بخش قوت ہے۔ اقبال کے یہاں زندگی آرزومندی اور جستجو سے عبارت ہے۔

اقبال اس جہانِ رنگ وبو، کی خصوصیات (Attributes) یوں بیان کرتے ہیں:

سوز و ساز و درد و داغ و جستجو و آرزو

ان میں سے ہر صفت سے آرزو چھلکی پڑتی ہے، اقبال کی پوری شاعری آرزو مندی سے عبارت ہے اور آرزو مندی کا درجہ کمال عشق ہے۔ اقبال کی فکریات میں

لفظ "عشق" اردو شاعری کی دیرینہ روایت سے مختلف معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ گوکہ اردو شاعری، عشق حقیقی اور عشق مجازی کے تذکروں سے کسی دور میں بھی خالی نہیں رہی لیکن ایک مثبت قدر کے طور پر اقبال سے پہلے کسی نے عشق کو فلسفیانہ اصطلاح کے طور پر نہیں استعمال کیا۔ اردو شاعری کی بیشتر روایت میں عشق ایک مجہول، اور انفعالی کیفیت ہے۔ یہ ذات کی نفی کرتا ہے اور بے عملی کی ترغیب دیتا ہے۔ فکر اقبال میں عشق ایک مثبت اور تخلیقی قوت ہے۔ یہ ذات کی نفی کرنے کے بجائے ذات کا عرفان عطا کرتا ہے۔ اقبال کے یہاں عشق منفعل ہونے کے بجائے فعالیت کی کیفیت ہے۔ اس سے انسانی وجود کی ہمہ جہت امکانیات میں اضافہ ہوتا ہے۔ چونکہ عشق ایک فعال قوت ہے اس لئے یہ عمل کا سبب ہے۔ عمل زندگی کی جہتوں میں وسعت، گہرائی اور گیرائی پیدا کرتا ہے۔ عشق سے عبارت ہونے کی وجہ سے عمل فنا کے بجائے بقا کا سبب بنتا ہے۔

مسجد قرطبہ کے دوسرے بند میں اقبال نے عشق کی عظمت بیان کی ہے۔ اور اس بند کے آخری تین اشعار میں نہ صرف ان کا فلسفۂ عشق اپنی تمام دل فریبی اور دل آویزی کے ساتھ بیان ہوا ہے بلکہ محض فنی نقطہ نظر سے بھی، اپنے ایجاز اور اعجاز کے باعث یہ اشعار لافانی ہوگئے ہیں۔ کہتے ہیں کہ کسی شعر میں فن شعر اس وقت اپنے درجۂ کمال کو پہونچتا ہے جب اس شعر کی نثر بنانا ناممکن ہوجائے۔ اگر یہ خیال کسی درجہ میں بھی صحیح ہے تو اقبال کے یہ شعر فن کے اس درجہ پر فائز ہیں:

عشق دم جبرئیل عشق دل مصطفیٰ
عشق خدا کا رسول، عشق خدا کا کلام

عشق کی مستی سے ہے پیکر گل تابناک
عشق ہے صہبائے خام، عشق ہے کاس الکرام

عشق فقیہ حرم، عشق امیر جنود
عشق ہے ابن السبیل، اس کے ہزاروں مقام

نظم کے تیسرے بند میں شاعر بے خودی کی اس کیفیت یا ٹرانس (Trance) سے باہر آتا ہے جس میں وہ مسجد پر نظر پڑتے ہی چلا گیا تھا۔ اب داخلیت سے خارجیت کی طرف مراجعت ہوتی ہے تو اس کا ٹکراؤ مسجد کی خارجی ہیئت سے ہوتا ہے لیکن چونکہ داخلیت نے ابھی اس کا دامن نہیں چھوڑا اس لیئے وہ بے اختیار پکار اٹھتا ہے

اے حرم قرطبۂ عشق سے تیرا وجود
عشق سراپا دوام، جس میں نہیں رفت وبود

مسجد قرطبہ کو ایک فن پارے کی حیثیت سے دوام اس لئے حاصل ہے کہ اس کے معماروں نے اپنے خون جگر سے اس کی تعمیر کی ہے۔ ان کے خلوص کی گرمی سے یہ آج بھی روشن ہے۔ یہ ان کا عشق ہے جو اس مسجد کے حسین محراب ومنبر میں ڈھل گیا ہے۔ اس سے شاعر کا ذہن دوسرے فنون لطیفہ کی جانب منتقل ہوتا ہے اور وہ فن کے بارے میں اپنا نقطۂ نظر اس شعر میں بیان کرتا ہے جو اب ایک ضرب المثل بن چکا ہے۔

رنگ ہو یا خشت وسنگ، چنگ ہو یا حرف وصوت
معجزہ فن کی ہے خون جگر سے نمود

اگلے شعر میں شاعر پھر خارج کی طرف مراجعت کرتا ہے لیکن اب بھی وہ داخلی وجدان کی کیفیت سے آزاد نہیں۔ اس لئے وہ اس معجزۂ فن کی تعبیر اپنی اسی ذہنی فضا میں کرنا چاہتا ہے جو پہلے دو بندوں میں قائم کی جاچکی ہے اس لئے اب وہ براہ راست مسجد قرطبہ سے مخاطب ہوتا ہے :

تیری فضا دل فروز، میری نوا سینہ سوز
تجھ سے دلوں کا حضور، مجھ سے دلوں کا کشود

تیرا جلال و جمال ، مرد خدا کی دلیل
وہ بھی جلیل وجمیل ، تو بھی جلیل وجمیل

ماہرین فن تعمیرات کا بیان ہے کہ مسجد قرطبہ میں گیارہ سو سے زائد مرمریں ستون ہیں۔ اس کے بصری تاثر کو اقبال نے شعر کا جامہ اس طرح پہنایا۔

تیری بنا پائیدار، تیرے ستون بے شمار
شام کے صحرا میں ہو جیسے ہجوم نخیل
تیرے در و بام پر وادیٔ ایمن کا نور
تیرا منار بلند جلوہ گہ جبرئیل

اس کے بعد پانچویں بند میں بندہ مومن کی صفات بیان ہوئی ہیں جو اس حسن دل فروز ولازوال کا خالق ہے

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ
غالب و کار آفریں، کارکشا و کار ساز
خاکی و نوری نہاد، بندۂ مولا صفات
ہر دو جہاں سے غنی، اس کا دل بے نیاز
اس کی امیدیں قلیل، اس کے مقاصد جلیل
اس کی ادا دلفریب، اس کی نگہ دلنواز

"مرد مومن" اقبال کی فکریات کا بنیادی کردار ہے۔ بعض تنگ نظر لوگ ان اصطلاحات کے ظاہری پہلو سے متاثر ہوکر اقبال کے فکر وفن کی ہمہ گیریت کو کم کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ سچ تو یہ ہے کہ مومن وکافر، ایمان واسلام، اور اس نوع کے تمام متعلقات و مشتقات، اپنے رائج اور معروف معنوں کے ساتھ مخصوص اصطلاحی معنوں میں بھی استعمال ہوئے ہیں چونکہ اسلام اور اسلامی تہذیب، اقبال کے فلسفہ اور شاعری دونوں کو پس منظر (back drop) فراہم کرتے ہیں اس لئے لازم ہوا کہ ترسیل خیال کے لئے انہیں اصطلاحات کا استعمال کیا جائے جو اسلامی تہذیب میں صدیوں سے متداول رہی ہیں۔ ورنہ، خودی اور عمل، کا وہ فلسفہ، جس کے اقبال علم بردار ہیں

اپنے اطلاق میں عالم گیر ہے۔ چنانچہ مغرب کی علمی، تکنیکی، اور معاشی ترقی کا سبب وہ انھیں خودی اور عمل کے مثبت خصائص کو بتاتے ہیں جو یوں تو مومن جاں باز کی میراث ہے لیکن جس کو یوروپ کے "مومن آئیں کافروں" نے اپنالیا ہے۔ اب جہاں تک "مومن جاں باز" کی موجودہ حالت کا سوال ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ

باپ کا علم نہ بیٹے کو اگر ازبر ہو
تو پسر قابل میراث پدر کیوں کر ہو

اقبال کا مرد مومن انسانیت کا کامل ترین درجہ ہے لیکن یہ کہنا کہ وہ فوق البشر ہے صحیح نہیں۔ انسان کی عظمت اسی میں ہے کہ وہ گلے گلے اپنے مادی وجود کے حقائق کی دلدل میں پھنسا ہوا ہے لیکن پھر بھی، اس کے ہاتھ ستاروں کو چھو لینے کے لئے بلند ہیں۔ اقبال کے الفاظ میں انسان کی فطرت خاکی ہے جو اپنی اصل میں نہ نوری ہے نہ ناری، عمل کے ذریعہ وہ نوری یا ناری بن سکتا ہے۔ اس لئے "مرد مومن" خاکی بھی ہے اور نوری بھی۔ وہ حقیقت پسند بھی ہے اور عینیت پسند بھی، وہ مادی وجود اور اس کے سنگین حقائق سے ماورا نہیں ہے لیکن اس کا اخلاقی اور روحانی وجود، اسے مادی بندشوں سے اوپر لے جاتا ہے۔ مسجد قرطبہ اور اس جیسے دوسرے کارنامے، اپنے اخلاقی اور روحانی پیغام کی وجہ سے جاوداں ہوگئے ہیں اس لیئے کہ ان میں مرد مومن کی شخصیت کے جلال و جمال کا مکمل ترین اظہار ہوا ہے۔

نظم کے اگلے بند میں شاعر اپنے عینیاتی فلسفہ کی دنیا سے نکل کر، سنگین حقائق کی دنیا میں واپس آتا ہے۔ اس کی نظروں کے سامنے مسجد قرطبہ ہے جس کی فضائیں صدیوں سے بے اذاں ہیں۔ جس کے صحن میں فرزندان تثلیث نے وہ کلیسا نصب کر دیئے جن کی بد سلیقگی اور بدنمائی نے انسانی ہاتھوں کے ایک عظیم ترین شاہ کار کے ساتھ گستاخی کی، اور جس المیہ پر عیسائی بادشاہ چارلس پنجم بھی آب دیدہ ہو اٹھا تھا۔ حامل خلق عظیم، صاحبان صدق و یقین، مردان حق، وہ عربی شہسوار منظر سے اوجھل ہو چکے ہیں جنہیں یوروپ کا معلم ہونے کا فخر حاصل تھا۔ اب تو بس۔ نظروں کے

سامنے ایک ویران' اجڑی ہوئی' غیر آباد' بے اذان مسجد ہے اور دریا کے کنارے اس مسجد کو حسرت سے تکتا ہوا شاعر جو کہہ رہا ہے۔

بوئے یمن آج بھی اس کی ہواؤں میں ہے
رنگ حجاز آج بھی اس کی نواؤں میں ہے

یہاں سے شاعر کا ذہن فکر انسانی کے ان انقلابات کی طرف منتقل ہوتا ہے جو پندرھویں صدی عیسوی سے لے کر اس وقت تک دنیا میں ہوچکے ہیں۔ جرمنی میں مارٹن لوتھر کی قیادت میں پاپائیت کے خلاف اصلاح دین کی تحریک کامیاب ہوچکی ہے' پاپائی نظام' جس نے انسان کے ذہن و فکر پر احتسابی پہرے بٹھا رکھے تھے ٹوٹ کر پاش پاش ہوگیا۔ انقلاب فرانس نے فکر و عمل کے قدیم سانچے توڑ پھوڑ کر رکھ دیئے اور پوری مغربی تہذیب کو جو اس وقت تک پاپائی کلیسائیت کی بنیاد پر قائم تھی' اتھل پتھل کر دیا۔ پھر قدیم رومن تہذیب بھی نشاۃ ثانیہ کے دوران' بقول اقبال' پھر سے جوان ہو اٹھی' جب یہ تمام انقلابات' زمانے کی سرشت کا نتیجہ ہیں تو پھر اسلامی دنیا اور اسلامی تہذیب انقلابات سے بے گانہ کیوں کر رہ سکتی ہیں۔ بے شک' اگر ہرمد کے بعد جزر ہے تو ہر جزر کے بعد مد بھی ہے۔ اگر شفق صبحیں نامہرباں راتوں میں' تبدیل ہوجاتی ہیں تو رات کی ظلمت کے بعد صبح صادق کا اجالا بھی یقینی ہے۔

اقبال نے بیسویں صدی کے اوائل میں روح مسلماں میں جو اضطراب محسوس کیا تھا وہ آج بھی اسی طرح قائم ودائم ہے۔ اس اضطراب نے ابھی تک انقلاب فرانس' اصلاح دین' اور نشاۃ ثانیہ جیسے فکری انقلابات کی راہ اختیار نہیں کی۔ ایسا کب ہوگا؟ کیا اکیسویں صدی میں ایسا ممکن ہوسکے گا کہ اسلامی تہذیب' ایک طویل نیند کے بعد بیدار ہو اور انگڑائی لے کر اٹھ کھڑی ہو؟ عام حرمت کا جو خواب اسلاف نے دیکھا تھا کیا اکیسویں صدی میں اس کی تعبیر مل سکے گی۔

راز خدائی ہے یہ کہہ نہیں سکتی زباں

لیکن ان تبدیلیوں کی تہ میں جو عوامل کام کرتے ہیں ان کی طرف اقبال نے اپنی نظم مسجد قرطبہ کے آخری تین شعروں میں خود اشارہ کردیا ہے۔ اور اس مضمون میں پیش کی گئی معروضات کو ختم کرنے کے لیئے ان موثر اشعار سے بہتر کوئی صورت نہیں ہو سکتی۔

جس میں نہ ہو انقلاب موت ہے وہ زندگی
روح امم کی حیات، کشمکش انقلاب
صورت شمشیر ہے دست قضا میں وہ قوم
کرتی ہے جو ہر زماں اپنے عمل کا حساب
نقش ہے ناتمام سب خون جگر کے بغیر
نغمہ ہے سودائے خام خون جگر کے بغیر

حواشی

۱۔ تاریخ اسلام، جلد سوم، مولانا اکبر شاہ نجیب آبادی، صفحہ ۱۰۰

۲۔ ایضاً صفحہ ۲۶۸

۳۔ فکر اقبال، از خلیفہ عبد الحکیم، صفحہ ۵۶ - ۶۵۰

شیث محمد اسمٰعیل اعظمی

عہد سلطنت کے فقہاء، صوفیاء اور دانشوروں کی نظر میں ہندو کی حیثیت

تعارف موضوع

ہندوستان میں مسلم دور حکومت پر کچھ لکھنے سے پہلے بہت سی باتیں ذہن میں رکھنی چاہئے، بنیادی چیز تو یہ ہے کہ اس پورے عرصہ کو مسلم یا "اسلامی" لاحقوں کے ساتھ موسوم کرنا ہی فساد نیت کو ظاہر کرتا ہے کیونکہ اس سے پہلے یا ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کے مابعد عرصہ کے لیے ہم یا تو خاندان یا پھر نسلوں کے لاحقے استعمال کرتے ہیں۔ ہم ہندوستان میں "عیسائی حکومت" کے بجائے برٹش راج یا اس جیسی دوسری اصطلاحیں استعمال کرتے ہیں۔

دوسرے یہ بات نہیں بھولنی چاہیے کہ مسلمان اپنے پورے دور حکومت میں ایک "حاکم اقلیت" کی شکل میں رہے، حاکم اقلیت کو اپنا اقتدار قائم رکھنے کے لیے یا تو عوامی مقبولیت حاصل کرنی ہوتی ہے، رائے عامہ کو اپنے لیے ہموار کرنا ہوتا ہے مفاد عامہ کو اپنا "مقصد" بنانا ہوتا ہے، سماج کے تمام بااثر طبقات کو اپنا ہمنوا رکھنا ہوتا ہے

جناب شیث محمد اسمٰعیل اعظمی، شعبہ اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ہمدرد، نئی دہلی

یا پھر انہیں زور شمشیر و بازو پر بھروسہ کرنا ہوتا ہے' ریشہ دوانیوں میں مصروف رہنا ہوتا ہے تاکہ سماج کے مختلف طبقات باہم دست و گریباں رہیں' ایسے مسائل اور حالات پیدا کرنے ہوتے ہیں جن کی موجودگی میں عوام اپنے مسائل سے غافل رہیں ان کی فکری' تعمیری اور ثقافتی صلاحیتیں اپنے تحفظ۔ تشخص' اور نان شبینہ کی جستجو میں صرف ہوتی رہیں' محکوم رعایا یا تو حاکم کے عقائد و افکار سے ہم آہنگی اختیار کرے' اس کی تہذیب میں ضم ہوجائے یا پھر اس کی حدود حکومت سے دور پناہ گاہیں تلاش کرے' تاریخ انسانی شاہد ہے کہ ایسا بار بار ہوا ہے' تہذیبی' نسلی اور مذہبی تعصب نے کتنی ہی قوموں اور تہذیبوں کو جلاوطنی' نقل مکانی اور گوشہ گمنامی سے گذر کر نیست و نابود اور فنا ہوجانے پر مجبور کردیا۔ تہذیبوں کی عمارت ویسے ہی پرانی تہذیبوں کے آثار اور کھنڈرات پر بنتی ہے لیکن مذکورہ بالا صورت حال میں ایسا نہیں ہوا یہاں تو تہذیبیں اور مذاہب صفحہ ہستی سے مٹ گئے' ان کے آثار و باقیات پر رونے والا کوئی نہیں' ان کا مرثیہ کہنے والا کوئی نہیں۔

لیکن ہندوستان میں ترک' افغان اور مغلوں کے دور حکومت میں ایسا نہیں ہوا' ان کے آنے کے بعد نہ تو کسی فرقے نے ہندوستان کی حدود سے باہر اپنے لیے جائے پناہ تلاش کی نہ ان قوموں نے اپنے اپنے اصل وطن میں کوئی برٹش میوزیم یا انڈیا آفس قائم کیا نہ انہوں نے ایسے فرضی مسائل کھڑے کیے جو رعایا کو ذہنی انتشار یا مادی و اقتصادی بدحالی کا شکار بنائیں' بلکہ اس کے بجائے انہوں نے ایک متحدہ قومیت کا تصور دیا' جغرافیائی وحدت کے لیے کوشاں رہے۔

اس عہد کی تاریخ کو آج کے جدید تعقل پرستانہ نظریات کے معیار پر جانچنا بھی غلط ہے' ہمارے جدید نظریات و افکار آج کے مسائل کی پیداوار ہیں یا ان کے نتیجہ میں ظاہر ہوئے ہیں' اس عہد کے اپنے تقاضے تھے اپنے نظریات تھے اپنے معیار تھے ہاں اتنا ضرور تھا کہ علم کی موجودہ ترقیوں سے بہرہ مند نہ ہونے کے باوجود اس عہد کے لوگ ہم سے زیادہ وسیع القلب' روادار' صلح پسند' انسان دوست' خداترس اور دین

وذہب کی صحیح تفہیم رکھتے تھے انھوں نے آج جیسی ترقی یافتہ پرفریب اصطلاحیں وضع نہیں کیں نہ ہی آج جیسے "فتنہ جو" تحقیقی مراکز قائم کیے بلکہ ایک دوسرے کے عقائد کا احترام' عدم مداخلت' خداترسی پر مبنی سماج کی تشکیل کی جہاں انسان دوستی' مروت' وسیع المشربی' وضع داری' خدمت خلق اور پرامن بقائے باہم کی تربیت دی جاتی تھی۔

اس عہد کی زیادہ تر تاریخیں اپنے اسلوب کی وجہ سے "گونگی" ہیں صنائع بدائع' اور الفاظ وتراکیب کی مرصع کاری میں اصل مضمون اور مافی الضمیر پس پردہ ہوجاتا ہے' نگار معنی' پرشکوہ الفاظ' نازک تراکیب اور نزاکت خیال کے زیوروں میں بے نقاب نہیں ہوپاتی۔

اس کا ایک سبب تو یہ تھا کہ اس زمانہ میں صدیوں تک یہی اسلوب عالم اسلام کی بڑی زبانوں پر حاوی رہا' سیدھی سادی بات کو معمہ اور پہیلی کی صورت میں پیش کرنا ہی انشا پردازی کا کمال تھا' قرون وسطی کے مورخین کے ساتھ ایک مشکل یہ بھی تھی کہ چونکہ دربار میں ان کا مقابلہ شعراء سے ہوتا تھا اس لیے انہوں نے بالقصد شعرا کا انداز بیان اپنایا' بادشاہ کی جنگی فتوحات اور غیر مسلموں کی قبول اسلام کے ذکر میں مبالغہ آمیزی' عبادت گاہوں کے انہدام کے ذکر میں غیر محتاط اور غیر علمی رویہ اپنانا غالبا اس لیے تھا کہ تاتاریوں کے ہاتھوں بغداد کی تباہی (۶۵۶ ہجری) سے خوفزدہ اور تباہ حال فقہا' علماء اور دانشوروں کے لیے ہندوستان کو ایک محفوظ پناہ گاہ ثابت کیا جائے جہاں اسلام کا غلبہ ہے اور جہاں دربار شاہی نقل مکانی کرنے والے ایسے صاحب علم بزرگوں کو خوش آمدید ہی نہیں کہتا بلکہ ان کو ہرطرح نوازتا بھی ہے[1]

آخری بات یہ کہ ماضی کی تاریخ پر قلم اٹھانے والوں کا ایک اخلاقی اور علمی فرض بھی ہے قلم خدا کی ایک امانت ہے اور اس کا پہلا فرض ایسے علم کی تخلیق اور تحریر ہے جو انسان اور انسانیت کی خدمت کرے وہ بنی آدم کی تہذیب کی تاریخ محفوظ کرے اس کی وحشت کی تاریخ مرتب نہ کرے' اس کی تخلیقات حیوانی جذبات

برانگیختہ نہ کریں بلکہ اس کے ان جذبات کو جگائیں جو انسان کو مہذب' متمدن اور "تہذیبی معمار" بناتے ہیں' ہربات کو بغیر اس کے عواقب ونتائج پر غور کیے بتادینا' عام کردینا نہ تو تحقیق ہے اور نہ ہی علم' شاید اسی لیے آنحضورﷺ نے فرمایا تھا کہ

اللهم اعوذ بک من علم لاینفع' خدایا میں علم بے سود سے پناہ مانگتا ہوں۔

امام مالک فرمایا کرتے تھے کہ "میرے پاس بہت سی ایسی حدیثیں ہیں جو میں نے بیان نہیں کی ہیں اس لیے کہ ان کے بیان کرنے میں فتنہ وفساد کا اندیشہ ہے" ایک دوسری حدیث میں آنحضورﷺ نے فرمایا کہ خدا نے "برینائے رحمت بہت سی چیزوں سے انسان کو بے خبر رکھا ہے" آج کی مادہ پرست تہذیب جو انسان کو (Biological) اتصال کا نتیجہ سمجھتی ہے ان چیزوں کی کھوج کرکے انسانیت کی کوئی خدمت تو انجام نہیں دے رہی ہے' وہ اسے اشرف المخلوقات کے درجہ سے نیچے لا رہی ہے۔

نئے ہندوستان کی تعمیر کے لیے ہمیں اپنے ماضی کے ورثہ سے صرف وہ چیزیں لینی ہوں گی جن کی وجہ سے دنیا کی تمدنی تاریخ میں ہمارا نام ہے' ہمیں وہ چیزیں بھولنی ہوں گی جو ہماری ناسمجھی اور وحشتوں کی آئینہ دار ہیں' کسی جغرافیائی حدود اربعہ میں رہنے والے مختلف عناصر جب یکجا ہوکر ایک وطن بناتے ہیں' ایک قوم کی صورت اختیار کرتے ہیں تو بہت سی ناگوار اور خوشگوار صورتہائے حال پیش آتی ہیں' پست ہمت اور پست قد قومیں وہیں رک جاتی ہیں ان میں تخریب کا عمل شروع ہوجاتا ہے' بلند قامت اور بلند حوصلہ قوموں کو نئی زندگی اور نئی روح ملتی ہے ان کے لیے ناگوار صورت حال ایک تازیانے کا کام کرتی ہے اور وہ اس صورت حال کو چھوڑ کر آگے بڑھ جاتی ہیں کیونکہ ان کی نظر مستقبل پر ہوتی ہے' ہندو مسلم مشترکہ ہندوستان میں بار بار ایسا ہوا. تاریخ کی کتاب غلط بیانی سے کام لے سکتی ہے کیونکہ وہ ایک شخص کا نتیجہ فکر ہوتی ہے لیکن ہماری عمارتیں' مسجدیں' قلعے' ہمارے بازاروں میں بولی جانے والی زبان کچھ اور ہی کہانی سناتی ہے' یہ کہانی ہے اتصال کی' اختلاط کی' امتزاج کی یہ کہانی

ہے رواداری کی بھائی چارے کی یہ کہانی ہے تہذیبوں کے انجذاب کے عمل کی یہ کہانی ہے تہذیبوں کی خودسپردگی کی یہ کہانی ہے اچھائیوں' خوبیوں اور ذوق جمال کی دلآویزی اور دلکشی کی اسی نے بدھ کے ہونٹوں کو ابدی مسکراہٹ اور لازوال طمانیت بخشی' قطب مینار کو اذان کی تجسیم عطا کی' بختیار کاکی' معین الدین اجمیری' نظام الدین اولیاء کو مرجع خلائق بنایا اکبر کو مہابلی اور سمراٹ کہلایا' حسین شاہ شرقی سے "خیال" ایجاد کروایا۔ شاہجہاں سے تاج محل کی تعمیر کروائی اور مشترکہ تہذیب کی علامتیں "اردو" اور "اردو غزل" عنایت کی۔

ہمیں اگر یہ روایتیں آگے بڑھانی ہیں تو ہمیں اپنی تہذیب اور تاریخ کی اچھائیوں کا شمار اور اظہار کرنا ہوگا' اگر ہم چند سو سالہ تاریخ کی غلطیاں گنائیں گے' انتقام لیں گے تو لوگ ہزاروں سال کی ناانصافیوں اور عدم مساوات کے انتقام کو تیار بیٹھے ہیں' ہم نے غلطی سے کم وبیش ایک صدی سے جو تاریخی کذب بیانی شروع کی ہے اب اس کا زہر کتابوں کے صفحات سے نکل کر سماج کے رگ وریشہ میں پھیل رہا ہے' ہم نے دوسروں کے لیے جو کنواں کھودا تھا اب ہم سب اس میں گرنے جارہے ہیں' اب بھی وقت ہے کہ ہم علمی دیانت داری سے کام لیتے ہوئے موجودہ اور آنے والی نسلوں کے لیے ایسا سرمایہ چھوڑ جائیں جن پر وہ فخر کریں جو ان کے لیے زاد راہ کا کام انجام دے سدراہ کا نہیں' سچائی' حق' صداقت اور اچھائی میں بڑی اخلاقی اور دفاعی قوت ہے ممکن ہے ہم ایک مدت تک غلط بیانیوں سے مادی اور سیاسی فائدے اٹھالیں لیکن انکشافات اور تحقیق کے اس دور میں کسی سچائی یا خوبی کو بہت دنوں کے لیے دفن نہیں رکھا جاسکتا' انسان فطری طور پر امن پسند اور روادار ہے وہ اس بات کو دیر یا سویر مانے گا کہ تہذیبوں اور ادیان کی بنیاد باہمی محبت' اخوت اور مساوات پر پڑتی ہے۔

سلاطین دہلی یا عہد سلطنت پر بہت کچھ اور بہت اچھا لکھا جاچکا ہے۔ آئندہ صفحات میں اس بات کی کوشش کی گئی ہے کہ اس زمانہ میں مسلمانوں کا مجموعی یا مذہبی

نقطہ نظر ہندوؤں کے بارے میں کیا تھا اور فقہاء نے ان کو کیا حیثیت دی تھی ان تمام چیزوں کو یکجا کردیا جائے جس کے لیے اس عہد کے فتاوی کے مجموعوں سے رجوع کرنا لازمی تھا' فتاوی کے مقابلہ میں ادبی تخلیقات چونکہ معاشرہ کی عکاسی زیادہ وضاحت سے کرتی ہیں اس لیے عہد مغلیہ تک کے شعری ونثری فارسی ادب کا ایک سرسری مطالعہ بھی ضروری تھا چنانچہ اس سے بھی استفادہ کیا گیا ہے اور شعراء وادباء نے جو کچھ ہندوستان' ہندوستانی باشندوں' اور ہندوستان کی خصوصیات کے بارے میں لکھا ہے اسے بھی مختصر بیان کردیا گیا ہے کیونکہ کسی کی خوبیوں کے بیان کا محرک اس سے لگاؤ' وابستگی اور تعلق خاطر ہوا کرتے ہیں اس تعلق کی بنیاد بہرحال اس خیال پر تھی کہ مذہبی طور سے یہ کوئی قابل اعتراض یا قابل گرفت کام نہیں ہوگا' اس سلسلہ میں مذہبی طبقہ سے کبھی کبھی شدت پسندی کا اظہار بھی ہوا لیکن عام مسلمانوں نے یا تو ان پر توجہ دی ہی نہیں اگر ان کی وجہ سے اپنے طرز عمل میں اکثریت کے میل جول سے اجتناب اور احتیاط کا طرز عمل اپنایا بھی تو اس کی حیثیت صرف وقتی اور ہنگامی رہی۔

مسلمانوں کی آمد کے وقت سندھ کی مذہبی حالت

۷۱۱ عیسوی میں محمد بن قاسم کی جنگی مہم میں سرزمین سندھ اسلامی عقائد اور اذان وتکبیر کی آوازوں سے آشنا ہوئی' اس سے پہلے مشہور چینی سیاح ہیون تسانگ ہرش کے زمانہ میں یعنی ۶۷۸ء میں ہندوستان آیا تھا اور لگ بھگ ۱۵ سال مقیم رہا وہ خود بدھ تھا اور اس کے بقول اس وقت ہندوستانیوں کی اکثریت بدھ مذہب کی پیرو تھی لیکن جابجا پرانے برہمنی مذہب کے ماننے والے بھی آباد تھے۔ بدھ مہاراجاؤں کی رواداری اور ان کی حکمت عملی کی وجہ سے کوئی نقصان نہیں پہنچا تھا۔ کابل بدخشاں اور بلخ بدھوں کے زیر حکومت تھے قندھار اور بلوچستان میں آتش پرستوں کا مکمل دخل تھا۔ کشمیر' پنجاب' سندھ' گجرات' مالوہ' متھرا' تھانیسر' قنوج' بنارس' پٹنہ' بنگال' آسام' آندھرا' مہاراشٹر' کوکن اور ٹراونکور غرضیکہ ہیون تسانگ جہاں جہاں گیا اسے

بدھوں کی ہی حکومت نظر آئی صرف چند جنوبی علاقے تھے جہاں جین مت کے آثار باقی رہ گئے تھے۔

لیکن یہ صورت حال بڑی تیزی سے تبدیل ہو گئی۔ ہر طرف راجپوت سلطنتیں قائم ہو گئیں اور شاید جنگجو راجپوتوں کو بدھ مت کے "اہنسا" میں کوئی دیرپا کشش نظر نہیں آئی' خود بدھ مت میں فرقہ بندی' اوہام پرستی اور بت پرستی عام ہو گئی۔ راجپوتوں نے برہمنوں کو اپنے ساتھ ملا کر ہندومت کو ایک نئی زندگی دی اور بودھوں کو تہس نہس کرنا شروع کردیا جس کے نتیجہ میں بودھ مذہب نے ہندوستان سے باہر کی سرحدوں میں پناہ لینی شروع کی اور بالآخر بودھ مت صرف چین میں باقی رہ گیا۔ بودھ مت نے جن خرافات اور اوہام کو مٹایا تھا وہ پھر عود کر آئے۔ چھتری' ویش اور شودر برہمن کے غلام ہو گئے' ادنیٰ درجہ کی ذاتوں کا جینا حرام ہو گیا۔ شیو' وشنو' گنیش پھرول' کرتک' یم دوت' آسمان' پانی' آگ' سانپوں اور تھیوں کی پرستش کا سلسلہ شروع ہو گیا ملک میں بے شمار مورتیاں مندروں میں نصب کردی گئیں ملتان میں سورج کا مندر آدیتہ' تھانیسر میں چکر سوامی' کشمیر میں شاردا' سومناتھ میں مہادیو کے لنگ کی پوجا ہونے لگی۔

ہیون تسانگ نے شیو مندروں کا بھی ذکر کیا ہے مگر دریائے سندھ کی وادی اور پہاڑیوں کے میدانوں میں زیادہ تر بدھوں ہی کی آبادی تھی۔[۲]

چچ نامہ میں بودھوں اور مندروں کا ذکر بار بار آیا ہے بعض اوقات برہمن کا لفظ بلا امتیاز ہر پروہت کے لیے استعمال کیا گیا ہے بہت سے مقامات پر ان کے لیے سمنی (سومنات کی نسبت سے) لفظ استعمال ہوا ہے' بودھ اور اس کے پجاریوں کا ذکر صراحتاً بھی موجود ہے اس کے بیان سے ایک مجموعی نقشہ ذہن میں یہ ابھرتا ہے کہ بدھ اس وقت بھی سندھ کے بہت سے مقامات پر پھل پھول رہے تھے۔ لیکن مجموعی طور پر بودھ مت ہر مقام پر پسپا ہو رہا تھا اور جیسا کہ اسے ہندوستان کے باہر پناہ گاہ تلاش کرنی پڑی۔

برہمن اور راجپوتوں کا اقتدار ظاہر ہے بودھ مت کے زوال کا سبب بنا بودھوں میں ہندوؤں اور ہندومت سے بددلی عام ہوگئی' دونوں ہی ایک دوسرے کو زک دینے اور نقصان پہچانے کے درپے ہوگئے اس سماجی اور سیاسی کشمکش کا فائدہ محمد بن قاسم کو ۷۱۱ء میں ہوا۔ مسلمان فاتحوں کو ہر قسم کی فوجی اطلاعات اور مدد بودھوں نے فراہم کیں۔ بلاذری اور صاحب چچ نامہ نے کئی ایسے واقعات کا ذکر کیا ہے جہاں مسلمانوں کو فوجی نوعیت کی اطلاعات فراہم کی گئیں۔[۳]

"ہندو مذہب" کی بنیاد ویدوں پر ہے جسے ہندو کلام الہی سمجھتے ہیں' رگ وید سب سے پرانا سمجھا جاتا ہے' ویدوں میں مختلف دیوتاؤں کا ذکر ہے مثلاً اندر' اگنی' یم' وغیرہ لیکن اسی کے ساتھ یہ خیال بھی موجود ہے کہ یہ متعدد دیوتا کسی ایک ذات میں مظہر ہیں چنانچہ ایک مقام پر لکھا ہے کہ "ایک ذات واحد کو اسی مختلف طریقوں سے بیان کرتے ہیں"[۴] "اسے کسی نام سے پکاریے' ایشور کہیے یا بھگوان کہیے یا پرماتما کہیے وہ ایک ہی ہے اور اس کا کوئی شریک نہیں[۵] دیوی دیوتاؤں اور پتھر کے ٹکڑوں سے الگ اور پرے ایک ہستی ہے جو سب سے افضل ہے جس نے ان سب کو پیدا کیا ہے جس کو آنکھیں نہیں دیکھ سکتیں' دماغ میں نہیں سما سکتی اور جس کی ہر شخص اپنے طریقہ سے پرستش کرتا ہے' ایکم برہمو دوتیم" एकं ब्रह्मो द्वितीयम् قدیم اور مشہور مقولہ ہے اس کے معنی ٹھیک وہی ہیں جو الا اللہ کے ہیں۔[۶]

ہندوؤں کے بارے میں بعض مسلم مورخین کی رائے

مقدسی (۹۸۵ء) بعض برہمنوں کو موحد قرار دیتا ہے بھوذیہ (مہادیویہ) کے متعلق لکھتا ہے اس کے پیغمبر (مہادیو) مہابھوذ نے اللہ کی پرستش کے لیے اس کا بت بنا کر اس کی پوجا کرنے کی تعلیم دی ہے تاکہ یہ بت دربار الہی میں ان کے لیے ذریعہ اور وسیلہ بن سکیں۔[۷]

رامانیہ اور راونیہ (راون کے پیرو) کے بارے میں لکھتا ہے کہ یہ لوگ توحید کی

طرح رسالت کو بھی مانتے ہیں (رشیہ کے ذکر میں کہتا ہے کہ یہ لوگ طویل طویل مراقبہ اور دھیان کر کے اپنے ظاہری حواس کو بے کار کر دیتے ہیں تاکہ وہ دنیاوی آلودگیوں سے الگ رہیں اور ان پر ملائکہ کے انوار والطاف اور تجلیات کا فیضان ہو۔[8]

البیرونی نے دوسروں کے مقابلہ میں ہندوؤں میں رہ کر اپنی رائے قائم کی تھی اس لیے اس کی رائے بہت واضح ہے اور اس کا رویہ ہمدردانہ ہے وہ لکھتا ہے کہ واعتقاد الهند فی الله سبحانه انه الواحد الازلی من غیر ابتداء ولا انتهاء المختار فی فعله القادر الحکیم الحی المحیی المدبر المبقی الفرد فی ملکوته عن الاضداد والانداد لایشبهه شیئاً ولایشبهه شئی۔[9]"

البیرونی پاتنجلی[10] اور گیتا کے مطالعہ کے بعد اس نتیجہ پر پہنچا تھا کہ خدا کی ذات وصفات کے بارے میں ہندوؤں کا اعتقاد یہ ہے کہ حکیم ہے، زندہ ہے زندہ رہنے والا ہے صاحب تدبیر ہے، باقی رہنے والا ہے، اپنی بادشاہت میں یگانہ ہے جس کا کوئی مقابل اور مماثل نہیں، نہ وہ کسی چیز سے مشابہ ہے اور نہ کوئی چیز اس کے ساتھ مشابہت رکھتی ہے[11]"

مفتوح سندھیوں کے ساتھ مسلمانوں کا مذہبی برتاؤ

۱۱ عیسوی میں سندھ میں مسلمانوں کی آمد کے وقت تک ابھی فقہی مدارس کی بنیاد نہیں پڑی تھی اس لیے لازماً قرآن وسنت کی طرف رجوع کیا گیا قرآن نے سورہ توبہ میں مفتوح قوموں پر جزیہ کا حکم یہ کہہ کر لگایا "قاتلوا الذین لایومنون بالله ولا بالیوم الاخر ولا یحرمون ما حرم الله ورسوله ولایدینون دین الحق من الذین اوتوا الکتاب حتیٰ یعطوا الجزیة عن ید وهم صاغرون"[12]

ترجمہ: "وہ اہل کتاب جو خدا پر ایمان نہیں رکھتا نہ ہی یوم آخرت پر اور نہ خدا اور اس کے رسول کی حرام کی ہوئی چیزوں کو حرام سمجھتے ہیں نہ دیانت اور سچائی کی راہ کو اختیار کرتے ہیں۔ ان سے جہاد کرو تا آنکہ وہ مطیع و محکوم ہو کر جزیہ دینے لگیں"

وھم صاغرون کی تفسیر میں جن علماء نے تشدد اور انتہا پسندی سے کام لیا ہے ان پر قاسم الغازی نے بہت تنقید کی ہے خود امام غزالی بھی اس سلسلہ میں سختی کے قائل نہیں تھے اور نہ ہی صاغرون سے مراد ذلیل وخوار لیتے تھے[۲۳] ذمیوں کے لیے جزیہ مقرر کیا گیا تھا جبکہ مسلم عوام سے فوجی خدمت بھی لی جاتی تھی اور ان کو صدقہ وزکوٰۃ اور خراج بھی دینا ہوتا تھا۔ ذمی فوجی خدمت سے مستثنیٰ تھے بشرطیکہ وہ جزیہ عطا کردیں۔ ہندوستان میں مسلمانوں نے اس سلسلہ میں بہت مراعات دے رکھی تھیں بقول تاراچند مسلمانوں کو شاہی خزانہ میں اکثر ڈھائی فیصد اور بعض وقت ساڑھے ۱۲ فی صد تک داخل کرنا پڑتا تھا لیکن غیر مسلموں کو سال میں پانچ دینار سے زیادہ نہ دینا پڑتا تھا[۲۴]

اس حکم کا اطلاق سب سے پہلے آنحضرت ﷺ کے زمانہ میں تقریباً ۸ ہجری میں نجران کے عیسائیوں پر ہوا ان کے بعد ایلہ، اذرح، اذرعات وغیرہ پر بھی جزیہ لگا جن قوموں پر جزیہ لگایا گیا ان کو تحریر کے ذریعہ مفصلہ ذیل حقوق دیے گئے۔

۱۔ کوئی دشمن ان پر حملہ کرے گا تو ان کی طرف سے مدافعت کی جائے گی۔

۲۔ ان کو ان کے مذہب سے برگشتہ نہیں کیا جائے گا۔

۳۔ جزیہ جو ان سے لیا جائے گا اس کے لیے محصل کے پاس خود جانا نہیں پڑے گا۔

۴۔ ان کی جان محفوظ رہے گی۔

۵۔ ان کا مال محفوظ رہے گا۔

۶۔ ان کے قافلے اور کارواں محفوظ رہیں گے۔

۷۔ ان کی زمین محفوظ رہے گی۔

۸۔ تمام چیزیں جو ان کے قبضہ میں تھیں بحال رہیں گی۔

۹۔ پادری، رہبان، گرجوں کے پجاری اپنے عہدوں سے برطرف نہیں کیے جائیں گے۔

۱۰۔ صلیبوں اور مورتیوں کو نقصان نہیں پہنچایا جائے گا۔

۱۔ ان سے عشر نہیں لیا جائے گا۔
۲۔ ان کے ملک میں فوج نہ بھیجی جائے گی۔
۳۔ پہلے سے ان کا جو مذہب اور عقیدہ تھا وہ بدلوایا نہیں جائے گا۔
۴۔ ان کا کوئی حق جو ان کو پہلے سے حاصل تھا زائل نہیں ہوگا۔
۵۔ جو لوگ اس وقت حاضر نہیں ہیں یہ احکام ان کو بھی شامل ہوں گے۔[۱۵]

پہلی اور دوسری دفعہ کے سوا باقی تمام حقوق جس معاہدہ سے قائم ہوتے ہیں وہ ذیل میں بعینہٖ منقول ہیں۔

"ولنجران وحاشیتها جوار الله و ذمّة محمد النبی رسول الله علی انفسهم وملتهم وارضهم واموالهم وغائبهم وشاهدهم وعیرهم وبعثهم وامثلتهم' لایغیر ما کانوا علیه' ولا یغیر حق من حقوقهم وامثلتهم' لایفتن اسقف من اسقفیته ولا راهب من رهبانیته ولا واقه من وقاهیته علی ما تحت ایدیهم من قلیل او کثیر ولیس علیهم رهق ولا دم جاهلیته ولایحشرون ولایمنعون من ضرب النواقیس ولا من اخراج الصلبان فی یوم عید هم" [۱۶]

"یعنی نجرانیوں کو اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے ذمہ داری دی جاتی ہے کہ ان کی جان مذہب اور زمین اور اموال محفوظ رکھے جائیں گے یہ معاہدہ ان لوگوں پر بھی اطلاق پائے گا جو اس وقت موجود نہیں ہیں' ان کی موجودہ حالت میں کوئی تبدیلی نہیں کی جائے گی ان کے تجارتی قافلوں اور وفود وغیرہ کی حفاظت کی جائے گی۔ ان کے کسی حق کو تلف نہیں ہونے دیا جائے گا کسی رسقف کو اس کے عہدے سے برطرف کسی راہب کو اس کی رہبانیت سے بے دخل اور گرجے کی متولی اور ناظم کو اس کے فرائض سے منع نہیں کیا جائے گا' انھیں زمانہ جاہلیت کے جرائم کی سزا نہیں دی جائے گی ان پر عشر کا ٹیکس عائد نہیں ہوگا اور نہ فوج ان کے علاقہ میں داخل ہوگی"

سن ۱۲ھ میں حضرت خالد بن ولید نے جب حیرہ پر فتح حاصل کی تو یہ معاہدہ لکھا

لایهد م لهم بیعة ولایمنعون من ضرب النواقیس ولا من اخراج الصلبان فی یوم

عبد ھم۔

"ان کا کوئی گرجا منہدم نہیں کیا جائے گا نہ ہی ناقوس بجانے کی ممانعت ہوگی نہ ہی ان کے تہوار پر ان کے صلیب نکالنے پر کوئی پابندی ہوگی"[17]

محمد بن قاسم نے بھی سندھ میں اسی رواداری اور رعایا پروری کا ثبوت دیا چنانچہ بلاذری نے بڑے واضح الفاظ میں لکھا ہے کہ

"وانتهیٰ محمد الی الروروهی من مد ائن السند وهی علی جبل' فحصرهم اشهرا ففتحها صلحاً علی ان لایقتلهم ولایعرض لبد هم وقال : ماالبد الا کالکنائس النصاریٰ والیهود وبیوت نیران المجوس ووضع علیهم الخراج"[18]

"محمد بن قاسم راوڑی تک پہنچ گیا جو سندھ کے شہروں میں سے ہے اور پہاڑی پر واقع ہے' اس نے کئی مہینے تک ان کا محاصرہ کیا پھر بغیر جنگ کے اسے فتح کرلیا اس شرط پر کہ انہیں قتل نہیں کرے گا۔ نہ ہی ان کی عبادت گاہ سے تعرض کرے گا اس نے کہا کہ ان کی عبادت گاہ کی حیثیت بھی یہود ونصاریٰ کی عبادت گاہوں اور مجوس کی آتش کدہ جیسی ہے پھر اس نے ان پر خراج لاگو کیا۔" جزیہ دولت مندوں سے سالانہ ۴۸ درہم (تقریباً ۱۲ روپے) متوسط لوگوں سے ۲۴ درہم اور نچلے طبقہ سے بارہ درہم لیا جاتا تھا' بچے بوڑھے معذور اور پروہت اس سے مستثنیٰ تھے۔

مندروں کے متعلق اس نے جو فیصلہ کیا حامد الکوفی نے چچ نامہ میں اسے ان الفاظ میں قلم بند کیا ہے۔

"پس اکابر ومقد مان (مقدسان) وبراہمہ را فرمود کہ معبود خود را عباد ت کنند وفقرائے بریمناں را باحسان وتعہد بتمار بلرند واعیاد ومراسم خود را بشرائط آبا واجداد نمانند و صدقاتے کسے پیش ازیں د رحق براہمہ می د اوند نیز برقرار قد یم بد ہند"[19]

"فاتح سندھ نے خاص طور پر مذہبی رواداری پر بہت زور دیا علمائے دمشق سے یہ فتویٰ حاصل کیا گیا کہ ہندوستان میں ہندو مندروں کی وہی حیثیت ہوگی جو خلافت کے دیگر صوبوں میں عیسائی کلیساؤں یا یہودی معبدوں کو حاصل ہے۔ برہمنوں کو وہ تمام

حقوق عطا کیے گئے جو ہندو راجاؤں کے زمانہ میں حاصل تھے بلکہ انہیں وصول مال گزاری کے لیے عہدے بھی دیے۔[20]"

فصل خصومات میں شاستروں پر عمل کیا جاتا تھا۔[21]

"شرعی مداخلت نہیں کی گئی سچ تو یہ ہے کہ خود ذمی قانون بھی ان پر عائد نہیں ہوا" [22]

"دیوانی مقدموں میں ہندوؤں کی قدیم پنچایتیں ہی فیصلے کرتی تھیں[23]"

اس کی تحریری شہادت موجود ہے کہ عربوں نے سندھ کی آبادی پر قبول اسلام کے لیے کوئی دباؤ نہیں ڈالا بلکہ اس کو وہ تمام مراعات دیں جو وہ اپنے دوسرے مفتوحہ علاقوں میں ذمیوں کو دیتے تھے[24] فتح کے بعد ان کے مندروں کو ہاتھ نہیں لگایا گیا عرب سیاحوں اور جغرافیہ دانوں کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ ان میں سے بعض کئی صدیوں تک موجود رہے[25]

تمام لوگوں کو اپنے اپنے شخصی قوانین' مذہبی ادارے اور مقامی وفرقہ وارانہ مراسم برقرار رکھنے کی اجازت تھی' ہندو سماج میں برہمنوں کے مخصوص مقام کو تسلیم کرلیا گیا تھا نظم ونسق حکومت میں محاصل کا محکمہ زیادہ تر دیسی باشندوں کے سپرد تھا جس کی وجہ سے سندھ میں عاملوں کا ایک مشہور طبقہ پیدا ہوگیا[26]"

ہندو مسلم مناظرے اور مفاہمت

مسلمان اپنی روز افزوں آبادی کے لیے جو بستیاں آباد کر رہے تھے وہ مقامی آبادی کے لیے عجیب اور پرکشش تھیں مکانوں یا محلوں کی ترتیب طبقاتی تقسیم یاذات برادری کی بنیاد پر نہیں ہوتی تھی جس میں اچھوت آبادی بستی سے دور اور الگ تھلگ ہوتی تھی اس کے بجائے ان کی آبادیاں مخلوط ہوتی تھیں اس کا فطری نتیجہ یہ ہوا کہ لوگوں میں قربت اور بے تکلفی' رواداری اور مفاہمت کے جذبات پیدا ہونے لگے' ایک دوسرے سے ہمدردی ایک دوسرے کی سماجی زندگی کے مطالعہ اور مشاہدہ کا

موقعہ ملا اور اجنبیت اور مغایرت کی دیواریں ذات' براوری اور جغرافیائی عصبیتوں کی گرفت کمزور پڑنے لگی ایک دوسرے کو قریب سے دیکھنے اور سمجھنے کی کوشش ہونے لگی "ایک مسلم عالم نے ایک ہندو حکمراں کی درخواست پر جس کا دارالحکومت مسلم سندھ کے شمال میں کہیں تھا قرآن کا ترجمہ دیسی زبان میں کیا تھا بیان کیا جاتا ہے کہ یہ واقعہ ۸۸۳ میں پیش آیا تھا"[۲۷]

ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان نیز مسلمان اور بدھوں کے درمیان مذہبی مباحثوں کا بھی ذکر آتا ہے ان مباحثوں میں سے بعض تو درحقیقت خود بغداد میں منعقد ہوئے تھے جو خلفائے عباسیہ کا دارالخلافہ تھا[۲۸]۔ان تمام واقعات سے اسلام اور دوسرے مذاہب کے درمیان کوئی بے تعلقی یا بے اعتنائی نہیں پائی جاتی بلکہ یہ ظاہر ہوتا ہے کہ مختلف مذاہب کے پیرو آزادی کے ساتھ بحث وتمحیص کرتے تھے اور اس کا کوئی لحاظ نہیں کیا جاتا تھا کہ حکمرانوں کا مذہب کیا ہے[۲۹]

مشترکہ تہذیب کی طرف پیش رفت

اس باہمی میل جول ہی کا یہ اثر تھا کہ سندھ میں عربوں کی حکومت کے زمانہ میں عام مسلمانوں نے ہندوؤں کی وضع اختیار کرلی تھی ابن حوقل (م ۹۷۷ء) نے کھمبائت کے سلسلہ میں لکھا ہے

"وزی المسلمین والکفار بھا واحد فی اللباس وارسال الشعر"

"کھمبائت کے ہندو مسلمان ایک سا لباس پہنتے ہیں اور بالوں کا انداز بھی ایک ہے"

سندھ کے بارے میں لکھتا ہے

وزیتھم زی اھل العراق الان زی ملوکھم یقارب زی ملوک الھند'

ان کا لباس اہل عراق جیسا ہے بجز اس کے کہ ان کے بادشاہوں کا پہناوا اہل ہند جیسا ہے۔

منصورہ کے بارے میں ادریسی (سال تصنیف ۵۴۸ ہجری) لکھتا ہے کہ "اہالی شہر

کی ہیئت اور عام لوگوں کا لباس عراق کے باشندوں کی طرح ہے لیکن یہاں کے سلاطین ہندو راجاؤں کی طرح کرتے (قراطق) پہنتے ہیں اور لمبے لمبے بال رکھتے ہیں[۳۰]"

دیبل کے بارے میں لکھتے ہوئے مقدسی کہتا ہے کہ "سارے ہی مسلمان باشندے تجارت پیشہ ہیں اور عربی نیز سندھی بولتے ہیں[۳۱]

"الادریسی' نہروالا" کے ہندو راجاؤں کے بارے میں لکھتا ہے کہ "پاتن (نہروالا) میں بغرض تجارت بہت سے مسلمان آتے جاتے ہیں شہر کا (ہندو) حاکم مسلمانوں کی عزت کرتا ہے اور ان کے مال و متاع کا محافظ ہے[۳۲]"

مسعودی صیمور (گجرات میں ۳۰۴ ہجری مطابق ۹۱۶ء میں جب آیا تھا تو اس نے لکھا کہ شہر میں دس ہزار مسلمانوں کی بستی تھی جو بیاسرہ قوم نیز سیراف عمان بصرہ بغداد اور بہت سے دوسرے ملکوں کے ان لوگوں پر مشتمل تھی جنہوں نے چول (صیمور' گجرات) میں شادی بیاہ کرکے وہاں بود و باش اختیار کرلی تھی ان میں خاصی تعداد ممتاز تاجروں کی تھی جن میں موسیٰ بن اسحٰق کا نام قابل ذکر ہے' اس وقت ہنرمن کے منصب پر ابوسعید معروف بن ذکریا فائز تھا' ہنرمن مسلمانوں کے مقدمہ یا سربراہ کو کہتے ہیں' ہندو حاکم کسی معزز اور وجیہہ مسلمان کو اس کے ہم مذہبوں کا ناظم امور مقرر کردیتا ہے جس کے ذمہ ان کے معاملات کے فیصلے ہوتے ہیں[۳۳]"

قزدار یا قصدار (منصورہ سے ۳۴۳ میل شمال مغرب) کے باشندوں کے بارے میں **احسن التقاسیم فی معرفۃ الاقالیم** کے مصنف المقدسی کا بیان دلچسپی سے خالی نہیں کہ "اس مملکت میں لمبے لمبے بال رکھنے کا رواج ہے' لوگ کرتے پہنتے ہیں اور کان چھدواتے ہیں جیسا کہ اہل ہند کا دستور ہے تاجر مشائخ کو چھوڑ کر باقی لوگ زیادہ تر تہبند باندھتے ہیں—— ملتان کے مسلمان تحنک نہیں کرتے (عمامے کا ایک کنارہ ٹھوڑی کے پاس لٹکائے رکھتا)[۳۴]

مندرجہ بالا اقتباسات کا مقصد یہ دکھانا ہے کہ ایک مشترکہ تہذیب اور متحدہ قومیت کا عمل بتدریج اور بڑی خاموشی کے ساتھ غیر محسوس طریقہ پر پروان چڑھ رہا

تھا۔تہذیب تعاون یا تہذیبی اشتراک عمل اور تعامل از خود پیدا ہو رہا تھا۔

ہم نے بات سندھ سے شروع کی تھی' ابھی سندھ میں ایسے لوگ تھے جن کو تبع تابعین کے لقب سے جانا جاتا ہے۔ یہی لوگ عالم' فقیہ' محدث اور مسلم عوام کے دینی امور کے محافظ نگرانی اور محاسب بھی تھے ظاہر ہے اجتماعی زندگی میں جو تبدیلی آہستہ آہستہ رونما ہو رہی تھی وہ ان کی نگاہوں کے سامنے تھی اس کے مضمرات ان سے پوشیدہ نہیں تھے' اس کے خوش گوار اثرات سے وہ بخوبی واقف تھے'

خوش قسمتی سے ہماری تاریخ نے ایسے اکابر کے نام اور ان کی تفصیلات' کارنامے اور کاوشیں محفوظ رکھی ہیں' ان کی تعداد بہت زیادہ ہے لیکن ان میں سے وہ فقہا جو زیادہ نمایاں تھے ہم ان کا تذکرہ مختصر کر رہے ہیں

۱۔ مولانا اسلامی دیبلی :۔ دیبل کے رہنے والے تھے' محمد بن قاسم کے ہاتھ پر مشرف باسلام ہوئے ان کو محمد بن قاسم نے ایک شامی بزرگ کے ساتھ بطور پیغام رساں راجہ داہر کے پاس بھیجا تھا' راجہ داہر کے ساتھ ان کی بڑی دلچسپ گفتگو ہوئی تھی پوری تفصیل چچ نامہ میں دیکھی جاسکتی ہے[۳۵]

۲۔ اسرائیل بن موسیٰ بصری :۔ تبع تابعین میں سے تھے اور بصرہ کے رہنے والے تھے انہوں نے حسن بصری' ابو حازم اشجعی' محمد بن سیرین اور وہب بن منبہؒ وغیرہ حضرات سے روایت کی اور خود ان سے سفیان ثوری ابن عینہ اور یحییٰ بن سعید قطان وغیرہ نے روایت کی' انہوں نے بصرہ کی سکونت ترک کرکے ہندوستان کو اپنا مسکن قرار دے لیا تھا[۳۶]

۳۔ قاضی موسیٰ بن یعقوب ثقفی :۔ نسلاً عربی تھے لیکن سندھی مشہور تھے کیونکہ انہوں نے تمام زندگی سندھ میں بسر کی بہت بڑے فقیہ اور قاضی تھے نہایت صالح اور پاکباز بزرگ تھے ۹۳ ہجری میں محمد بن قاسم نے انہیں قاضی مقرر کردیا تھا[۳۷]

۴۔ ابو معشر نجیح بن عبد الرحمٰن سندھی :۔ مدینہ سے تعلق تھا ام سلمہ کے موالی اور بہت بڑے عالم وفقیہ تھے[۳۸]

۵۔ ابو بکر ربیع بن صبیح سعدی :۔ محدث وفقیہ تھے نہایت صالح اور پاکباز بزرگ تھے اور سندھ میں سکونت پذیر ہو گئے تھے[۳۹]

۶۔ عبد اللہ بن محمد علوی :۔ یہ ہاشمی قریشی تھے اور حضرت علی کی اولاد میں سے تھے اہل بیت میں سے پہلے بزرگ ہیں جو سندھ تشریف لائے[۴۰]

۷۔ عمرو بن مسلم باھلی :۔ عالم وفقیہ اور صالح بزرگ تھے ان کو حضرت عمرو بن عبد العزیز نے بلاد سندھ میں عامل مقرر کرکے بھیجا تھا جے سنگھ نے ان کی تبلیغ سے متاثر ہوکر اسلام قبول کیا تھا[۴۱]

۸۔ ابراہیم بن محمد دیبلی :۔ آپ سندھی تھے اور بڑے عالم تھے[۴۲]

۹۔ ابو العباس احمد بن محمد صالح منصوری سندھی :۔ محمد بن قاسم کے بسائے ہوئے شہر منصورہ کے **قاضی القضاۃ** تھے اور امام داؤد ظاہری کے مسلک کے عالم تھے[۴۳] آپ کی تصانیف میں **کتاب المصباح، کتاب الھادی** اور **کتاب النیر** بہت اہم اور مشہور ہیں آپ کا تذکرہ ابن ندیم ابو اسحٰق شیرازی اور سمعانی نے کیا ہے[۴۴]

۱۰۔ خلف بن محمد دیبلی :۔ سندھ سے بغداد چلے گئے تھے انہوں نے علی بن موسی دیبلی سے روایت حدیث کی ہے[۴۵]

۱۱۔ ابو القاسم شعیب بن محمد دیبلی :۔ محدث فقیہ تھے اور دیبل سے مصر چلے گئے تھے[۴۶]

۱۲۔ ابو محمد عبد اللہ منصوری :۔ سندھ کے مشہور شہر منصورہ کے رہنے والے تھے متعدد محدثین سے انہوں نے روایت حدیث کی ہے[۴۷]

۱۳۔ علی بن موسیٰ دیبلی[۴۸]

۱۴۔ ابو نصر فتح اللہ بن عبد اللہ السندی :۔ بہت بڑے فقیہ اور متکلم

تھے انہوں نے علم فقہ اور علم کلام محمد بن عبد الوہاب ثقفی سے حاصل کیے اور حسن بن سفیان سے روایت کی

سرزمین سندھ سے تعلق رکھنے والے فقہاء علماء اور محدثین کی تعداد بہت زیادہ ہے تفصیل مطالعہ کے لیے قاضی اطہر مبارکپوری کی رجال السند والہند اس موضوع پر بڑی جامع کتاب ہے۔

یہاں اس بات کا ذکر دلچسپی سے خالی نہیں ہوگا کہ ان تمام مشہور علماء نے اپنی نسبت اپنی اپنی جائے پیدائش یا وطن سے رکھی ہے انہوں نے اپنے نسلی یا قبائلی یا ہندوستان سے باہر کے تعلق کو اپنے نام کا جزو نہیں بنایا ہے۔

اس عہد کے عالم اسلام پر ایک نظر ڈالیے سیاسی علمی اور نسلی اختلافات زور پکڑتے نظر آتے ہیں۔ خود سرزمین عرب میں شعوبی تحریک یا عرب دشمن تحریک بڑی تیزی سے پھیل رہی تھی فاطمی خلفاء ایک طاقت بن کر ابھر رہے تھے' فلسفہ اور عقلیت کے خلاف اسپین میں مظاہرے ہو رہے تھے فلسفیوں کی کتابیں جلائی جا رہی تھیں۔اور علمی حلقوں پر فلسفیوں کی جگہ اب فقہا کا بول بالا تھا۔ ہندوستان میں گجرات اور سندھ اسماعلیوں کے قبضہ میں آچکے تھے' قرامطہ عالم اسلام میں ایک نئی طاقت بن کر ابھر رہے تھے اور ان کا اثر اب ہندوستان میں بھی بڑھ رہا تھا۔

احسن التقاسیم کے مصنف مقدسی نے ۳۷۵ ہجری میں ملتان والوں کو شیعہ اور امیر ملتان کو اسماعیلی بتا کر لکھا ہے کہ ملتان کے شیعہ اذان میں حی علی خیر العمل کہتے ہیں اور امرائے ملتان مصر وافریقہ کے فاطمی حاکم کا خطبہ پڑھتے ہیں وہ لکھتا ہے

"واهل الملتان شيعة يهوعلون فى الاذان ويثنون فى الاقامه"[۴۹] ملتان والے شیعہ ہیں اذان میں حی علی الصلوہ کے بجائے حی علی خیر العمل کہتے ہیں اور اقامت کے الفاظ دہراتے ہیں

دوسری جگہ لکھا ہے

واما بالملتان فيخطبون للفاطمى ولايحلون ولا يعقد ون الا بامره ولبد ا رسلهم

وهذ ابناهم تذ هب الی مصر وهو سلطان قوی عادل[50]

ملتان میں فاطمی حکمران کا خطبہ پڑھتے ہیں اور اسی کے حکم سے ہر کام کرتے ہیں اور ان کے قاصدوں اور ہدیوں کا سلسلہ ملتان سے مصر تک جاری رہتا ہے۔ یہاں کا بادشاہ طاقتور اور عادل ہے البیرونی نے بھی ملتان پر قرامطہ کے غلبہ کا ذکر کیا ہے

فلما استولت القرامطه علی الملتان کسر جلم بن شیبان المتغلب الصنم وقتل سدنته[51]

جب ملتان پر قرامطہ کا غلبہ ہوا تو جلم بن شیبان متغلب نے وہاں کا بت توڑ ڈالا اور اس کے پجاریوں کو قتل کردیا اس کے تقریباً ۳۰ سال بعد ملتان کے باطنی حاکم ابو الفتح داؤد بن نصیر حمید نے ۳۹۶ ہجری میں سلطان محمود غزنوی سے شکست کھائی' علامہ ابن اثیر نے ۳۹۶ ہجری کے واقعات میں درج کیا ہے کہ اس سال سلطان محمود غزنوی نے ملتان پر چڑھائی کی[52]۔ بات یہ تھی کہ سلطان کو وہاں کے حاکم ابوالفتح کی بداعتقادی اور ملحدانہ عقائد کی خبر پہنچی اور یہ بات معلوم ہوئی کہ اس نے ملتان کے عوام کو بھی اس اسماعیلی باطنی مذہب کی دعوت دی ہے اور وہ بھی باطنی ہوگئے ہیں اس خبر سے سلطان نے ملتان پر چڑھائی کی تیاری کی اور راجہ اندر پال سے اس کی حدود حکومت سے گذرنے کی اجازت چاہی مگر اس نے انکار کردیا اس لیے سلطان نے ملتان سے پہلے راجہ اندر پال ہی سے جنگ شروع کردی اور پنجاب کو تہس نہس کیا۔

ملتان ایک طویل مدت تک مسلمانوں کے زیر حکومت رہا۔ حکمراں مسلمان تھے لیکن رعایا کی اکثریت غیر مسلم تھی جو اپنے امور ومعاملات میں آزاد تھے وہ اپنے مذہبی رسوم پوری آزادی کے ساتھ ادا کرتے تھے ملتان میں چھوٹے موٹے مندروں کے علاوہ تین بڑے بت خانے بھی تھے **الاعلاق النفسه** کے مصنف **ابن رسته** نے ان بت خانوں کی تفصیلات مہیا کی ہیں۔ مقدسی نے بت کی تفصیلات بیان کی ہیں کہ ان کے سر پر سونے کا تاج رکھا ہے[53]

ہندوستان پر محمود غزنوی کے بار بار حملوں کو صرف جلب زر کے محرکات کا نتیجہ

بتانا صحیح تاریخ پر پردہ ڈالنا ہے' یہ مقصد ایک ثانوی مقصد ضرور ہو سکتا ہے لیکن اصل وجہ اسماعیلیوں اور قرامطہ کی سرکوبی تھی جن کو ہندوستان کی کئی مقامی ریاستیں پناہ دے بھی رہی تھیں اور بالخصوص وہ ریاست جو گجرات کے نام سے جانی جاتی تھی اور جو آج بھی اسماعیلی مذہب ودعوت کا مرکز ہے جو ۹۴۴ ہجری میں یمن سے منتقل ہو کر ہندوستان آگئی تھی[۵۴]

سلطان محمود غزنوی کا انتقال ۲۳ ربیع الثانی ۴۲۱ ہجری میں ہوا وہ ایک عظیم جنرل اور رحم دل فاتح تھا "اس نے ملحدوں کو ضرور سزائیں دیں لیکن ان کو بھی سزا دینے میں محض اپنے شک وشبہ کو راہ نہیں دیا' بلکہ قاضیوں اور مفتیوں سے باضابطہ فتاوے حاصل کیے' عتبی نے ایسی مجلسوں کا ذکر کیا ہے جن میں مناظرے ہوا کرتے تھے محمود ان کی صدارت کرتا تھا اور اس کی موجودگی سے مناظرانہ مباحث میں اعتدال رہتا متھرا میں جنگ کے دوران مندروں کی تعمیری حسن اور دلآویزی سے بھی متاثر ہوا اور ان تاثرات کو لکھ کر غزنی بھیجا[۵۵]"

اس کے سکوں پر ایک طرف کلمہ دوسری طرف سنسکرت میں اس کا ترجمہ لکھا ہوتا تھا "اس کے جو سکے ہندوستان میں رائج تھے ان میں دو زبانیں ملتی ہیں' اس کے بعد بعض سکوں میں دیوناگری رسم الخط میں اویکت ایکم محمد اوتار نرپت محمود منقوش ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ محمود کے دربار میں پنڈت بھی تھے۔ بعض سکوں پر سادہ طریقہ پر "ایم ٹنک محمود سمبت ۴۱۲" لکھا ہوا ہے یہ سکے لاہور میں بنائے جاتے۔۔۔ کابل میں کوئی دار الضرب نہیں تھا' ہندو شاہی خاندان کے سکوں کی طرح غزنویوں کے سکوں میں بھی نندی (شیوجی کی سواری کا بیل) کا نشان ہے لیکن مودود اور ابراہیم کے سکوں ۴۳۲ ہجری مطابق ۱۰۴۱ء پر بیل کی تصویر ہے[۵۶]

محمد بن قاسم نے سندھ میں رواداری کی جو روایت قائم کردی تھی محمود غزنوی نے اسے اور آگے بڑھایا ادھر عالم اسلام کے مرکز میں فقہی مدارس کی تشکیل ہو چکی تھی اور یہ طے ہو چکا تھا کہ اہل کتاب کے ساتھ سلوک کی نوعیت کیا ہوگی اور اہل کتاب کے زمرہ میں کیسے کیسے شامل کیا جائے گا۔

ہندوستان کی غیر مسلم رعایا یا ہندوستان میں ذمی کے ساتھ کیا سلوک ہو۔ شافعی اسکول کے سوا سب کا فیصلہ تھا کہ ان کو شبہ اہل کتاب یا مشابہ اہل کتاب کی حیثیت دی جائے گی۔ ان کا ذبیحہ مسلمانوں کے لیے قابل استعمال نہیں ہوگا اور نہ ہی ان کی عورتوں سے ازدواجی تعلقات قائم کیے جائیں گے۔

"شافعی علماء ان کو مشابہ اہل کتاب کا درجہ دینے کے حق میں نہیں تھے[57]"۔ لیکن ہندو شاہزادیوں سے ازدواجی تعلقات کی ابتدا شہاب الدین غوری سے ہی ہوگئی تھی بعد کو علاء الدین خلجی، تغلق شاہ، رجب وغیرہ نے ہندو عورتوں سے شادیاں کیں[58]

شہاب الدین غوری کے طرز عمل کو یقیناً علماء فقہا کی تائید حاصل رہی ہوگی کیونکہ اس کے دربار میں "فخرالدین رازی، اور مولف طبقات ناصری کے والد قاضی سراج اس کی سرپرستی سے فائدہ اٹھاتے تھے"[59] کیدار کوی اس کا درباری شاعر تھا۔ (ہندی ادب کی تاریخ ص ۵۰) شہاب الدین غوری کے بعض سکوں پر اس کے نام کے ساتھ پرتھوی راج کا نام بھی ہے حروف اور عبارت ہندی زبان میں ہیں[60]

قطب الدین ایبک کی باضابطہ جانشینی محمد غوری کی وفات کے بعد ۲۴ جون ۱۲۰۶ء میں ہوئی، اس کے دربار میں حسن نظامی اور فخرمدبر جیسے مورخین تھے دونوں نے اپنی کتابیں قطب الدین ایبک کے نام معنون کی ہیں۔

التمش ۱۲۰۶ء میں سریر آرائے سلطنت ہوا اور یہی زمانہ ہے جب منگولوں کا فتنہ شروع ہوا اور جن کی یلغار کے سامنے وسط ایشیا کی بڑی بڑی سلطنتیں سرنگوں ہوگئیں، خلافت بغداد کو اپنے وجود کے لیے خطرہ پیدا ہوگیا، بڑے بڑے علماء اور فقہا اپنے اپنے ملکوں سے جان کی خیر منانے ہندوستان آنے لگے۔ وسط ایشیا کے بھی علماء وفقہاء کی ہجرت میں اضافہ ہوگیا۔ انہیں خبر تھی کہ اس وقت ان سب کی پناہ گاہ اور قدرداں شخصیت دہلی میں التمش کی صورت میں موجود ہے

فتوح السلاطین شاہنامہ ہند کے مصنف نے آنے والوں کی تفصیل ان الفاظ میں محفوظ کردی ہے

ذکر مناقب سلطان شمس الدین التمش و عمارت دہلی

بدهلی جناں تخت گاہے بساخت

سپاہش بر اقصاے آں ملک تاخت
براں شہریک رونقے شد پدید
بلے لنتے باشد اندر جدید
بسے سیدان صحیح النسب
رسیدند بروے ز ملک عرب
بسے کاسبان خراساں زمین
بسے نقشبندان اقلیم چیں
بسے عالمان بخارا-- نژاد
بسے زاہد و عابد ازہر-- بلاد
زہر ملک وہر جنس صنعت گراں
زہر شہر وہر اصل سیمیں براں
بسے ناقدان جوہر شناس
جواہر فروشاں بروں از قیاس
حکیمان یوناں طبیبان روم
بسے اہل دانش زہر مرز بوم
براں شہر فرخندہ جمع آمدند
چوں پروانہ برنور شمع آمدند
یکے کعبۂ ہفت اقلیم-- شد
دیارش ہمہ بار اسلیم شد[۱]

طبقات ناصری میں بھی اس وقت کی نقشہ کشی کچھ اس طرح کی گئی ہے چنانچہ منہاج سراج لکھتے ہیں کہ

واز اول عہد دولت وطلوع صبح مملکت در استجماع علماء بانام وسادات کرام وملوک وامرا وصدور وکبر زیادت از ہزار لک ہر سال بذل فرمود وخلائق افواگیتی را بحضرت دہلی که دار الملک ہندوستان است ومرکز دائرہ اسلام ومحیط اوامر ونواہی شریعت حوزہ بین محمدی وبیضہ ملت احمدی وقبۃ الاسلام مشارق گیتی صانہا اللہ عن الانہاد احضرہا السادات جمع آورد واین شہر بکثرت انعامات وتمول کرامات آں بادشاہ دین دار محط رحال آفاق گشت وہرکه ازحبائل حوادث بلاد وعجم وتکبات کفار بفضل ایزدی خلاص یافت ملاذ و ملجاو ومہرب ومامن حضرت جہاں پناہ بادشاہ ساخت والی یومنا ھذا آن قواعد امن وامان ومستحکم است وتا ابد چنیں باد۴۳

ترجمہ : سلطنت کے ابتدائی عہد اور صبح فرمانروائی کے طلوع سے اس نے نامور علماء بزرگ سادات' ملوک' امراء صدروں اور دوسرے بڑے لوگوں کو جمع کرنے کی انتہائی کوششیں کیں ان پر ہر سال دس کروڑ سے زیادہ خرچ ہوتا تھا' دنیا کے ہر حصہ سے لوگ دہلی آگئے تھے جو ہندوستان کا دار الحکومت' دائرہ اسلام کا مرکز شریعت کے حکموں اور ممانعتوں کے صادر ہونے کا مقام' دین محمدی کی حفاظت گاہ' ملت محمدیہ کا پلیٹ فارم اور مشرقی ممالک میں اسلام کا قبہ تھا اللہ تعالی اسے آفتوں سے بچائے رکھے اور سعادتوں سے مشرف فرماتا رہے یہ شہر اس دین دار بادشاہ کے انعامات کی کثرت اور مہربانیوں کی ہمہ گیری کے باعث دنیا بھر کے لوگوں کے لیے پناہ گاہ بن گیا' جو لوگ ان آفتوں سے جو عجم کے شہروں اور ولایتوں پر نازل ہوئیں یعنی کافر تاتاریوں کی لوٹ مار سے بفضل ایزدی نجات پاگئے انہوں نے اس بادشاہ جہاں پناہ کو مامن وملجا بنالیا' بھاگ کر یہیں آگئے اور یہیں انہیں امن ملا' آج تک سکون اور سلامتی کے یہ قواعد موجود ہیں جب تک دنیا باقی ہے خدا کرے یہی حالت قائم رہے"

اس کے دربار میں جن فقہا اور علماء نے بار پا ان میں فخر الائمہ قاضی حمید الدین ناگوری[63] (م ۵۰۶ ہجری) شیخ نظام الدین ابو المؤید غزنوی[64] قاضی قطب الدین کاشانی اور نجم الدین صغری تھے لیکن ان میں سر فہرست نورالدین مبارک غزنوی ہیں[65] برنی نے اپنی تاریخ میں ان کے اس وعظ کی تفصیل دی ہے جو انہوں نے التمش کے دربار میں ایک مسلمان بادشاہ کے فرائض کے موضوع پر بولتے ہوئے دیا تھا اور غیر مسلموں کے بارے میں شفقت کا رویہ اپنانے کو کہا تھا[66]

علماء کے اجتماع میں اسی زمانے میں ہندوؤں سے طریقہ کار کا سوال پھر سے اٹھایا گیا برنی نے اپنی کتاب میں اس واقعہ کی تفصیل دی ہے[67]

یہی زمانہ ہندوستان میں علم فقہ کے عروج کی ابتدا کا بھی ہے صدر الصدور قاضی منہاج سراج نے فقہی رجحانات پر اپنے اثرات مرتب کیے[68] مولانا برہان الدین بلخی نے علم فقہ کی تعلیم وتدریس کی بنیاد ڈالی' ہدایہ کو فروغ دیا انہوں نے ہدایہ کے مصنف ہی سے ہدایہ کا درس لیا تھا ان کے متعلق مزید تفصیلات کے لیے **نزہۃ الخواطر** دیکھی جاسکتی ہے[69]

التمش کے دربار میں علماء نے ہندوؤں کے ساتھ طرز عمل کے متعلق جس رائے کا اظہار کیا تھا اس میں نظام الملک محمد بن ابی سعد الجنیدی نے (جس کی سرپرستی میں عوفی نے **جوامع الحکایات** مکمل کی) کہا تھا کہ مصلحت کا تقاضہ یہ ہے کہ ہندوؤں کے ساتھ سختی اور تشدد کا رویہ نہ اپنایا جائے وزیر نے کہا

"فاما بریں وقت کہ ہندوستان نوگیر است وہندو چنداں است کہ مسلمان بر میان ایشاں بطریق نمک اندک در آید' بسیار برنیاید کہ اگر حکم مذکور بایشاں کار خواہم فرمود نباید کہ شدند؟ و ما از اندکی طاقت نیارم واز ہرطرف فتنہ زاید - فاماچوں چند سال بگذرد ودر دارالملک و خطط و قصبات مسلمانان درایند و لشکرہا بسیار گرد آید ما البتہ بایندد

"اما القتل و اما الاسلام" پیش آمدنی ام"[۵]

لیکن اس وقت کہ ہندوستان ابھی فتح ہوا ہے اور ہندوؤں اور مسلمانوں کا تناسب ایسا ہے جیسے آٹے میں نمک اگر ہم اس حکم یا مشورہ پر عمل کریں تو وہ متحد ہوجائیں گے اور ایک انتشار پیدا ہوجائے گا اور ہم طاقت کی کمی کے باعث اس فتنہ کو فرو نہ کرسکیں گے لیکن چند سال گذرنے پر جب دار الملک قصبات و خطط میں مسلمان جم جائیں گے اور لشکر بڑھ جائیں گے اس وقت ہندوؤں کے ساتھ اما القتل یا اما الاسلام کا معاملہ کیا جاسکے گا"

یہ ایسی رائے تھی جس پر اس عہد کے زیادہ تر سلاطین عمل کرتے رہے اور اس سے زیادہ۔ عوام نے اسے اپنایا اس سے انکار نہیں کہ دربار میں ایسے علماء تھے (ملاحظہ ہو نورالدین مبارک غزنوی کا ذکر) جنھوں نے غیر مسلموں سے تشدد آمیز رویہ اپنانے کو کہا لیکن ایسے علماء کا نفسیاتی مطالعہ بھی ضروری ہے سید نورالدین مبارک غزنوی کا جو مزاج تھا اس کی سب سے بڑی شہادت حضرت نظام الدین کا یہ قول ہے کہ

در پیش سلطان شمس الدین برائے زیردست وزبردست نشستن نزاعے رفتہ بود کہ شیخ نظام الدین ابوالموید اور شیخ نورالدین کے درمیان سلطان شمس الدین کے روبرو اوپر نیچے بیٹھنے پر جھگڑا ہوگیا تھا[۱]

برنی نے مولنا غزنوی کے مواعظ بالتفصیل اپنی تاریخ میں نقل کیے ہیں اور پروفیسر نظامی صاحب کی اس رائے میں بڑا وزن ہے کہ "یہ طے کرنا مشکل ہے کہ یہ ساری گفتگو میر دہلی (مولانا غزنوی) ہی کی ہے یا برنی نے خود اپنے افکار وخیالات ان کی زبان سے ادا کردیے ہیں۔ اسی طرح کے خیالات برنی نے فتاوی جہانداری میں بھی ظاہر کیے ہیں"[۲]

یہاں اگر مساوات عدل اور رواداری کے اس فرق کو ذہن میں رکھا جائے جو عرب کے آنے والوں اور وسط ایشیا سے آنے والوں کے درمیان تھا تو

رعایا اور ذمیوں کے ساتھ طرز عمل کے تعین کا انتہا پسندانہ مشورہ بخوبی سمجھ میں آجاتا ہے وسط ایشیا سے آنے والے اور پھر ایران سے آنے والے بھی اتنے وسیع القلب اور فراخدل نہیں تھے جتنے عرب تھے' وسط ایشیاء سے آنے والے اپنی قبائلی متعصب ذہنیت طبقاتی تقسیم اور افتخار نام ونسب کو بھولے نہیں تھے'

عہد سلطنت کا فتوی لٹریچر اور ذمی

سلاطین دہلی کے زمانہ میں جو مشترکہ تہذیب پروان چڑھ رہی تھی اسے نہ صرف یہ کہ درباری اور عوامی تائید حاصل تھی بلکہ وہ زیادہ تر علماء وفقہا اور صوفیا کی پوری پوری تائید کا نتیجہ تھی بادشاہوں کے طرز عمل کے بارے میں تو ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ سیاسی مصالح کی بنیاد پر مجبور تھے لیکن وہ علماء اور فقہا جنہوں نے ہر ممکنہ مراعات دیں ان کے پیش نظر اسلامی احکام' کتاب وسنت' اور اسلامی تاریخ کی نظیریں تھیں۔ موضوع کے دوسرے پہلوؤں کو آگے کے لیے چھوڑتے ہوئے آیئے ایک نظریہ بھی دیکھ لیں کہ غیر مسلموں کو' اس عہد میں کیا اور کتنی آزادی حاصل تھی برنی فتاوے جہانداری میں رقم طراز ہے کہ

"طبل وعلم ومرصعات وقباہائے زر بفت واسپاں تنگ بست و...... ولایتہا وشغلہا وعملہا ارزانی بارند ودر دار الملک روا بارند وپسندند کہ کافر ومشرک پرست..... خانہاے قصر مانند برارند وجامہائے زربفت پوشند واسپان تازی باساخت زر ونقرہ سوار گردند وبصد ہزار مکت آراستہ... راحتہا گیرند وعیشہا رانند ومسلمانان را چاکر گیرند وپیش اسپان خود بدانند وفقراے اہل اسلام از پیشاں وبر درہائے ایشاں گدائیہا کنند وایشاں را بر درون دارالسلطنت رائے ورانہ وتھکرو ساہ ومہتہ پندت خوانند"[۷۳]

طبل علم جڑاؤ چیزیں' قباء زر بفت اور اسپان تنگ بست ان کے پاس ہیں--- علاقے ملازمتیں اور عمل داری کی ان کے لیے ارزانی ہے اور

(مسلمان بادشاہ) اس کو روا رکھتے ہیں کہ دار الملک میں کافر مشرک اور بت پرست اپنے مکان محلوں کی طرح بنائیں اور زر بفت کپڑے پہنیں اور ان کے اسپان تازی پر جو چاندی سونے کے ساز سے لدے ہوتے ہیں سوار ہوں اور نہایت تمکنت کے ساتھ آراستہ ہوں... ان کو راحتیں اور آسائشیں میسر ہوں' مسلمانوں کو نوکر رکھیں اور اپنے گھوڑوں کے آگے دوڑائیں اور بچارے مسلمان ان کے دروازوں پر بھیک مانگیں اور ان کو دار السلطنت میں رائے' رانا' ٹھاکر' ساہ' مہتہ' پنڈت کہہ کر پکاریں

جلال الدین خلجی ہندوؤں کی شان وشوکت دیکھ کر کہنے پر مجبور ہوتا ہے

ہر روز ہندوان منثل زناں وبوق زناں بر زیر کوشک می گزرند ودر جون می آیند وبت پرستی میکنند ودر دار الملک باہزار نازو کرشمہ وباثروت ونعمت زیہند تلذذہا وتنعمہا گیرند ودرمیان اہل الاسلام مباہی ومفاخر باشند وآشکارہ وکشابہ بت پرستیہا می کنند وطبل زنان احکام کفر وشرک را رواج می دهند[۳۲]

ہندو روزانہ پکھاول اور سنکھ بجاتے ہوئے میرے محل کے نیچے سے گذرتے ہیں اور دریائے جمنا پر آکر بت پرستی کرتے ہیں اور احکام شرک ہماری نظروں کے سامنے رواج دیتے ہیں

صوفیاء کو شکایت تھی کہ "بازاروں میں سور کا گوشت بکتا ہے[۳۵]"

اگرچہ علماء اہل کتاب کے بارے میں اپنی اجتہادی رائے کا اظہار کرچکے تھے۔ لیکن بلبن کے زمانہ سے لے کر مابعد کے زمانہ تک فتاوی کے مجموعہ میں ذمی یا غیر مسلموں کے متعلق بہت سے فتاوی مل جاتے ہیں اور غالبا انہیں فتاوی کے خوش گوار اثرات تھے جو ایک مشترکہ تہذیب اور باہمی روا داری کی صورت میں نظر آتے ہیں۔

بلبن کے عہد سے لے کر دور مغلیہ کی ابتدا تک فتاوی کے جو مجموعے ہم تک پہنچے ہیں ان میں جو کچھ فقہانے ذمیوں کے متعلق کہا آیئے اسے تلاش کریں- کیونکہ ان فتاوی کی بڑی اہمیت ہے-

الفتاوی الغیاثیہ

سلطان غیاث الدین بلبن کے زمانہ میں اس کی ترتیب ہوئی- مصنف کا نام شیخ داؤد بن یوسف الخطیب ہے ۹۴ صفحات کا یہ مجموعہ مصر سے ۱۳۲۱ ہجری میں طبع ہوا تھا- صاحب کشف الظنون نے اس کا ذکر کیا ہے بغیر مصنف کا نام بتائے ہوئے[۷۶] ہاں کشف الظنون کی ذیل ایضاح المکنون میں مرقوم ہے کہ یہ داؤد بن یوسف الخطیب الحنفی کی تالیف ہے اور مصنف نے یہ کتاب سلطان غیاث الدین کی خدمت میں پیش کی

الفتاوی الغیاثیه' تالیف داؤد بن یوسف الخطیب الحنفی.... اهداه للسلطان غیاث الدین الیمین[۷۷]

یہی زمانہ خلافت عباسیہ کے خاتمہ کا بھی ہے علماء فقہا اور صاحب کمال لوگ اور مشائخ عالم اسلام سے دلی منتقل ہوئے کیونکہ ہندوستان ہی منگولوں کی دستبرد سے محفوظ رہ گیا تھا'

الفتاوی الغیاثیه کی زبان عربی ہے جو ۷۰ فصلوں ۳۶ ابواب اور ۲۲۰ انواع پر مشتمل ہے

فتاوی غیاثیه فقہ حنفی کے مسائل کا احاطہ کرتے ہیں غالباً ساتویں صدی ہجری کے ہندوستان کا پہلا مجموعہ فتاوی ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ ہندوستان میں مسائل کس انداز میں سمجھے جاتے تھے عوام اور حکمراں طبقہ کو کس قسم کے مسائل کا سامنا کرنا پڑتا تھا یہ مجموعہ دسویں صدی ہجری تک علماء وفقہا میں متداول تھا مصنف کے طویل انتساب کا خلاصہ یہ ہے

وتوجهت به تلقاء حضرة سلطان السلاطین--- وارث ملک سلیمان ابو المظفر بلبن السلطان یمین خلیفة الله ناصر امیر المومنین[78]

میں نے اس کتاب کی تالیف میں اہل یقین کے نقوش و آثار کی پیروی کی ہے اور اس کو سلطان السلاطین کی خدمت میں پیش کیا ہے وارث ملک سلیمان ابو المظفر سلطان بلبن معاون و یمین خلیفہ اللہ ناصر امیر المومنین"

مسائل میں حالات کی رعایت

مصنف نے ہر جگہ اپنے گرد و پیش حالات کو مد نظر رکھ کر اپنی رائے کا اظہار کیا ہے' مثلاً **کتاب الحج** میں اس زمانہ کے حالات اور تاتاریوں کے ہاتھوں پھیلے ہوئے فتنہ کے پیش نظر حج کے لیے فرمایا کہ

قال جماعة من مشائخ بلخ ان الحج لیس بفرضیة فی زماننا[79] حج ثانی کے بارے میں ان کی رائے ہے کہ حج ثانی کے بجائے اتنی رقم صدقہ میں ادا کرنا زیادہ بہتر ہے[80]

من حج مرّۃ فاراد ان یحج اخری فالمختار ان الصدقة افضل لان نفعها متعد بخلاف الحج"

جس نے ایک مرتبہ فریضہ حج ادا کرلیا اور دوبارہ کرنا چاہے تو مذہب مختار یہ ہے کہ وہی رقم مستحقین کو صدقہ کے طور پر دی جائے' وہ بادشاہ کے سامنے سجدہ کو جائز نہیں سمجھتے

اذا قیل للمسلم اسجد للملک والا فقتلناک فالافضل ان لایسجد انه کفر والافضل ان یحترز عما هو کفر وان کان مکرها

اگر کسی مسلمان سے کہا جائے کہ بادشاہ کو سجدہ کرو ورنہ قتل کردیے جاؤ گے تو بہتر یہ ہے کہ سجدہ نہ کرے کیونکہ یہ کفر ہے اور کفر سے احتراز افضل ہے چاہے اس کے لیے کتنا ہی مجبور کیوں نہ کیا جائے[81]

بادشاہوں کی خدمت میں حاضری

اسی طرح' بادشاہوں کی خدمت میں حاضری کے متعلق وہ امام ابو اللیث کے حوالہ سے کہتے ہیں کہ

"عن ابی اللیث الحافظ انه کان یکرہ الدخول علی السلاطین ویفتی بذالک'

امام ابواللیث سلاطین کے دربار میں حاضری کو برا سمجھتے تھے اور یہی فتویٰ دیتے تھے۔

کافر کی دعا اور اس کی قبولیت

اس موضوع کے متعلق بحث **باب الاستحسان والکراہیہ** کی فصل اول کی **نوع فی الدعاء** میں اس پر بحث کی گئی ہے وہ لکھتے ہیں

الکافر اذا دعا الله اختلفوا فیه انه هل یقال ان دعاته یستجاب کافر کسی سلسلہ میں اللہ سے دعا مانگے تو فقہا کے نزدیک اس میں اختلاف ہے کہ کیا اس کے لیے یہ لفظ کہا جائے گا کہ اس کی دعا قبول ہوگئی[۸۲]

مصنف کہنا چاہتے ہیں کہ یہ سمجھنا کہ قبولیت دعا کا سلسلہ اہل اسلام سے ہے اور دعا اور استجاب دعا دونوں ہی شرعی اصطلاحیں ہیں تو فقہی لحاظ سے ان الفاظ کا انتساب کافر کی طرف ہوسکتا ہے یا نہیں مصنف ایک حدیث کا حوالہ دیتے ہیں کہ

ان دعوۃ المظلوم مستجابة

مظلوم کی دعا مقبول ہوتی ہے۔ یہاں نہ کافر کا لفظ ہے نہ مسلم کا صرف مظلوم کا لفظ ہے وہ اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ **ان کان کافرا** چاہے وہ کافر ہو اس کی دعا قبول ہوگی۔

فتاوی قراخانی

فقہ احناف پر مشتمل یہ مجموعہ فتاوی جلال الدین خلجی کے زمانہ میں مرتب

کیا گیا جس کے مصنف مولانا امام صدر الملۃ والدین یعقوب مظفر کرامی یا کرمانی ہیں کاتب کا نام اسٰعیل عماد قاسم احمد قرشی ہے جسے بوقت ظہر بدھ کے روز یکم محرم ۹۳۶ھ کو اس کی کتابت مکمل کی صفحہ اول پر اس کا نام قران خوانی تحریر کیا گیا ہے

فتاوی قراخانی شروع سے آخر تک سوال وجواب کی شکل میں ہے سوال کے لیے استفتاء کا لفظ استعمال کیا ہے کتاب کا آغاز اس تمہید سے ہوتا ہے'

" بسم اللہ الرحمن الرحیم' حمد وسپاس وثنائے بے قیاس برعلیم مطلق وکمیل برحق تقدست وبعد برضمائر جہانیاں وخواطر عالمیاں چوں آفتاب روشن است کہ جوامع ہمت و۰۰۰۰۰۰ ناسخ رایات الکفر والطغیان الواثق بتائید الرحمن ابو المظفر فیروز شاہ السلطان۔ - - - - - از کمال دینداری ووفور نیکوکاری چناں خواستہ بود کہ جمہور امور ملکی وملت' جملگی اعمال دین ودولت بموجب فتوائے علمائے وافر دیانت واقوال فقہائے متوافر' صیانت بامضاء رسدو عقود مناکحات ومعاملات جمع وخراج ومحصلات وقطع دعاوی وخصومات واستیفائے حدود وقصاص وایصال حقوق بعام وخاص برنہج شرع محمدی وسنن سنت احمدی جاری گرداند۔ - - - بریں قضیت بندہ درگاہ خدا گہاں قبول قران خان را چناں معلوم شد کہ مولانا امام ہمام صدر الملت والدین یعقوب مظفر کرامی کتاب بر فقہ جامع جمیع ابواب واقسام شامل کثیر مسائل واحکام از نوبیشت کتاب معتبر وتصانیف معتمد کہ علمائے متقنین وفقہائے متدین را در صحت آں مجال وبر اعتبار آں محل ریبت نتوانند بود جمع کردو روایات صحیح ومختار را کہ اغلب اغراض ومطلوب عموم خلائق وجمہور طوائف بداں تعلق دارد ثبت گردانیدہ وعیون مسائل وصور واقعات بعبارت فارسی در صورت فتوی وجواب آوردہ واز مرجوع ونادر وضعیف وغیر صحیح احتراز واجتناب واجب دید وبیش از انکہ کتاب مذکور از سواد ظلمت بنور بیاض رسد وتنقیح وترتیب وتصحیح

وتهذیب آنجا مدد کتب وابواب برمحل خود استقامت پابد مولف کتاب بدار آخرت قرار گرفت وسواد مذکور بدست بعضی از ورثه افتاد وسالہا باز این گنج را در زیر زمین مدفون می داشت وبدین سبب کتاب مذکور چوں شریعت منسوخه وتقدیم پارینه مهجور ومتروک مانده بود ہیچ کس از فوائد این کتاب محظوظ وبہره مند نمی شد بنده درگاه بلطف حسن واحسان ونہج شریعت از ورثه مولانا مرحوم بیرون آورد واز حیز تلف وضیاع در معرض فائده وانتفاع رسانیده وطبقه علماء وزمره فقها را جمع کرد تا در ترتیب وتصحیح وتبویب وتوضیح آل مبالغت نمودند وظلمت سواد را بروشنائی بیاض آوردند تا ہرکسے صورت مقصود وچہره مطلوب خویش در آئینۂ حصول مشاہده ومعاینه بیند وخواص وعوام را بر معرفت حکم شرع ہیچ اشکالے والتباسے نماند۔'

ترجمہ : بسم اللہ الرحمن الرحیم حمد وشکر اور بے اندازہ ثنائے برحق اس صاحب مرتبہ اور علیم ومالک مطلق کے لیے مخصوص ہے جس کے نام پاکیزہ ہیں۔ اما بعد! اہل دنیا کے دلوں پر یہ چیز آفتاب کی طرح روشن ہے کہ ابو المظفر سلطان فیروز شاہ خلد اللہ ملکه وسلطنته واعلی امره۔ ۔ ۔ اس بات کا خواہاں ہوا کہ کمال دینداری و نیکو کاری کے پیش نظر تمام ملکی امور اور اعمال دین و دولت کو علماء اور فقہا کے فتاوی واقوال کے ساتھ محفوظ کیا جائے اور مناکحت ومعاملات، خراج ومحصولات، دعاوی وخصومات، اجرائے حدود و قصاص اور عام وخاص کی حق رسی کا سلسلہ شرع محمدی اور سنت احمدی کے مطابق جاری ہو اور ایسی کتاب معرض تالیف میں لائی جائے جو عوام وخواص اور تمام اہل اسلام کے لیے فائدہ مند ہو اور جو دنیا کی تمام سلطنتوں کو بھی بہرہ مند کرسکے۔

اس فیصلہ کے بعد بندہ درگاہ قبول قراں خاں کو معلوم ہوا کہ مولانا صدر الملت والدین یعقوب مظفر کرمانی نے فقہ کے بارے میں ایسی کتاب تصنیف کی ہے جو تمام ابواب اور بے شمار احکام ومسائل پر مشتمل ہے اور علمائے متقین

ور فقہائے معتبرین کی تصنیف شدہ ۹۸ کتابوں کا نچوڑ ہے جس کی صحت میں شک
شبہہ کی کوئی گنجائش نہیں اور اس میں مختار روایات کو جن سے مصالح
مہ وابستہ ہیں درج کردیا گیا ہے اور کتاب کو فارسی زبان میں فتوی وجواب کی
ل میں مرتب کیا گیا ہے اور ضعیف وغیرہ سے احتراز کیا گیا ہے' قبل اس
ے کہ مسودہ بیضہ کی شکل اختیار کرتا اور اس کی تنقیح وترتیب تصحیح اور
تہذیب کی جاتی اور اصل ماخذ اور ان کے ابواب سے مقابلہ کیا جاتا مولف
کتاب دار آخرت میں قیام پذیر ہوگئے۔

مولف کتاب کی وفات کے بعد مسودہ ان کے ورثاء کے قبضہ میں چلا گیا
. سالہا سال بے مصرف پڑا رہا۔ - - - - بندہ درگاہ نے مولف مرحوم کے
رثا سے کسی طرح مسودہ حاصل کیا اور اس کے ضائع ہونے کے بجائے افادہ
م کے لیے علماء وفقہا کی ایک جماعت کو جمع کیا اور مزید ترتیب وتصحیح اور
تہذیب وتوضیح کی انتہائی کوشش کی اور وہ اس مسودہ کو بیضہ کی صورت میں لے
آئے تاکہ ہر شخص اپنے مطلوبہ مسائل کو آسانی سے اس کتاب کے آئینہ میں
دیکھ سکے اور عوام وخواص میں کسی کو حکم شرع معلوم کرنے میں کوئی دشواری
. پیدا ہو اور وہ سب اس فرمانروائے علم پرور کی سلطنت کے حق میں ہمیشہ
دعاگو رہیں۔

ایشیاٹک سوسائٹی بنگال کے نسخہ میں اس کتاب کا جو تعارف ہے وہ یوں
ہے "کہ اس کا پہلا حصہ صدر الدین یعقوب کہرامی نے لکھا اور مرتب کیا دوسرا
حصہ بھی اسی نے لکھا لیکن اسے مرتب نہ کرپایا تھا کہ وفات پاگیا اور اس کی
تدوین وترتیب قبول قرا خان نے کی اور موجودہ شکل میں قراخان نے ہی اسے
پیش کیا[۸۲] فتاوی قراخانی کے شمولات پر ایک نظر ڈالنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ
ساتویں صدی ہجری کا ہندوستان علمی اور فقہی میدان میں کتنا آگے تھا اور علماء
کا ذہن مختلف مسائل کے ضمن میں کتنا صاف اور واضح تھا۔

اسلامی حکومت میں ذمی اور ان کی عبادت گاہیں

فتاوی قراخانی میں ذمیوں اور خوارج وغیرہ کے مسائل سے بھی بحث کی گئی ہے۔ چنانچہ اسلامی حکومت میں غیر مسلم اور اہل ذمہ کے بت خانے اور عبادت گاہیں قائم و محفوظ رہنے چاہیے یا نہیں مصنف کا کہنا ہے کہ

استفتاء اگر اہل ذمہ در آں دہ بت خانہ قدیم دارند' شرعا مسلمانان را رسد کہ آں بت خانہا خراب کنند یا نہ؟

جواب نہ

(ترجمہ) اگر ذمیوں کے ان شہروں میں جو اب مسلمانوں کی حکومت میں آگئے ہیں پہلے سے بت خانے موجود ہوں تو شرعا مسلمانوں کو ان بت خانوں کو ڈھا دینے کا اور مسمار کردینے کا حق پہنچتا ہے یا نہیں؟

جواب :۔ نہیں

فی الزیادات فان کان لھم فی تلک القری بیع وکنائس قدیمۃ ترکت علی حالھا لم یمنع ولم یتعرض الیھم اھل صلح' فلیستحقون ترک التعرض لھم کذالک الا تری انہ لا یجوز التعرض لھم فی اخذ شی من اموالھم واملاکھم وزراعتھم فی تلک المواضع[۸۴]

ترجمہ : زیادات میں ہے اگر ان شہروں میں قدیم زمانہ سے گرجے اور معبد موجود ہوں تو انہیں اسی پہلی حالت پر رہنے دیا جائے گا اور ان کو ان سے روکا نہیں جائے گا اور ان اہل صلح سے کوئی تعرض نہیں کیا جائے گا اور وہ اس بات کے مستحق ہیں کہ ان سے تعرض نہ کیا جائے' اسی طرح کیا تم نہیں جانتے کہ ان مواضع میں ان کے اموال املاک اور زراعت کے سلسلہ میں بھی ان سے تعرض نہیں کیا جائے گا"

کتاب الجزیہ و الخراج

دیگر مسائل کی طرح مصنف نے کتاب الجزیہ و الخراج میں اس مسئلہ کے تمام گوشوں سے بحث کی ہے ایک جگہ لکھتے ہیں

استفتاء اگر مرد ذمی زمین اموات را احیا کرد احیائے صحیح شرعا ایں زمین را مالک شود یا نہ

جواب شود

فی الکافی لمولٰنا حافظ عماد الدین رحمہ اللہ ویملکہ الذی بالاحیاء کما یملکہ المسلم لان الاحیاء سبب الملک وھو کالمسلم فی سائر اسباب الملک[85]

ترجمہ :- استفتاء اگر ذمی بنجر زمین آباد کرے اور صحیح و مکمل طور سے آباد کرے تو شرعا یہ شخص اس زمین کا مالک قرار پائے گا یا نہیں؟

جواب :- مالک قرار پائے گا

الکافی میں مولنا حافظ عمادالدین فرماتے ہیں- زمین آباد کرنے کی وجہ سے ذمی اس کا ٹھیک اسی طرح سے مالک ہوگا جس طرح کہ مسلمان مالک ہوتا ہے اس لیے کہ زمین کو آباد کرنا ملک کا سبب بنتا ہے اور وہ تمام اسباب ملک میں مسلمان کی مانند ہیں-

فتاوی قرا خانی کے مختلف نسخے مختلف جگہوں پر موجود ہیں اور ان میں تھوڑا بہت فرق بھی ہے' مفصل معلومات کے لیے' براعظم پاک وہند میں علمی فقہ از محمد اسحق بھی دیکھی جاسکتی ہے انہوں نے بتفصیل اس مخطوطہ کا مطالعہ اور موازنہ کیا ہے-

صاحب فتاوی قرا خانی کے متعلق مزید تفصیلات کے لیے بھی یہ کتاب کافی مفید ہے' اور انہوں نے کشف الظنون' نزھۃ الخواطر وغیرہ کے حوالہ سے اچھی معلومات بہم پہنچائی ہیں' اس عہد کے علماء کی مفصل فہرست کے لیے بھی اس کتاب سے رجوع کیا جاسکتا ہے-

فتاوی فیروز شاہی

ہندوستان میں چودہویں صدی عیسوی فقہ کے لیے بڑی سازگار صدی

تھی، اس صدی میں فقہ پر بڑے اہم کام ہوئے، فقہ کی مشہور کتابوں ہدایہ، بزودی، تلویح، حسامی، کنزالدقائق اور منار وغیرہ پر حاشیے لکھے گئے اور شرحیں لکھی گئیں، مولنا معین الدین عمرانی نے تلویح، حسامی، کنزالدقائق اور منار کی شرحیں لکھیں، قاضی حمیدالدین نے شرح الہدایہ مرتب کی مولنا سراج الدین عمر نے فقہ اور اصول فقہ پر متعدد کتابیں ترتیب دیں ان کی فتاوائے قاری الہدایہ (قلمی نسخہ رامپور) زبدۃ الاحکام فی اختلاف ائمۃ الاعلام (قلمی نسخہ برلن) الغرۃ المنیفہ فی ترجیح مذہب ابی حنیفہ (قلمی نسخہ حیدر آباد) الفتاوی السراجیہ (قلمی نسخہ خدابخش لائبریری) قابل ذکر ہیں۔

فیروز شاہ تغلق کا زمانہ آتے آتے فقہی ادب کے اس ذخیرہ میں اور اضافہ ہوا، خود فیروز شاہ کی فقہ سے ذاتی دلچسپی نے فقہا اور علماء کی ہمت افزائی کی۔ فیروز شاہ کو فقہی مسائل پر کافی عبور اور مذاہب اربعہ پر "استحضار تام" تھا اور سیرت فیروز شاہی کے بقول اکثر کتب فقہ از ہدایت تا نہایت باسماع ہمایوں...... رسید "فقہ کی اکثر کتابیں انہوں نے شروع سے آخر تک سنی ہیں[86]"

فیروز شاہ کی علم دوستی اور رعایا پروری ہی کی وجہ سے برنی کو کہنا پڑا کہ "مولف تاریخ فیروز شاہی از روے انصاف نہ از طریقہ ثنا سرائی بخدمت کسانی کہ ایشاں را از اخبار وآثار سلاطین ماضیہ علمی وخبرے بود بازمی نماید کہ از آں روز باز کہ دہلی فتح شدہ است واسلام در ہندوستان ظاہر گشتہ بعد از سلطان معزالدین سام بادشاہی حلیم تروشرمگیں تر ومشفق ومہربان وحق شناس ووفادار ترو بر اسلام ومسلمانی پاکیزہ اعتقاد تر از سلطان عہد وزماں فیروز شاہ السلطان پائے بر تختگاہ دہلی ننہادہ است[87]" وہ لوگ جو گزشتہ تاریخی واقعات کا علم رکھتے ہیں ان کی خدمت میں برنی برگوش گزار کرنا چاہتا ہے کہ فتح دہلی کے بعد سے فیروز شاہ تغلق جیسا حلیم ومشفق کوئی اور بادشاہ تخت دہلی پر نہیں بیٹھا"

فتاوی فیروز شاہی کی ترتیب اسی کے اشارہ پر ہوئی یہ کتاب اصل میں مولنا

صدرالدین یعقوب مظفر کرمانی نے ترتیب دی تھی لیکن اس کی تکمیل سے پہلے ہی ان کا انتقال ہوگیا' اور ایک دوسرے عالم نے اس کو نظر ثانی اور اضافہ کے بعد مکمل کیا اور اپنا نام ظاہر کرنے سے گریز کیا'

اس عہد میں فتاوی کے جتنے مجموعے منظر عام پر آئے خواہ وہ شخصی تحریک کا نتیجہ ہوں یا دربار' وزیر یا امیر کے اشارہ پر مرتب کئے گئے ہوں ان کے مضامین وموضوعات میں بڑی یکسانیت ہے لیکن فتاوی فیروز شاہی کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ وہ عام مجموعوں سے مختلف ہے' استفتا وفتوی کی زبان فارسی ہے لیکن ان کی تائید میں جو اقتباسات دیے گئے ہیں وہ فقہ کی عربی کتابوں سے دیے گئے ہیں' کتاب کی ضخامت تقریباً ۵۰۰ صفحات ہے جس میں مستفتی کا نام باب المعارف میں امیر احمد تغلق کے نام سے پیش کیا گیا ہے۔ مولف نے جن کتابوں کے حوالے دیے ہیں ان میں قابل ذکر الجامع الصغیر' کنزالدقائق شرح الطحاوی' الواقعات الحسامیہ' محیط برہانی۔ فتاوی قاضیخان' الہدایہ اور الفتاوی السراجیہ ہیں

اس کتاب میں جو فقہی سوالات ہیں' عہد وسطی کے ہندوستان کے سیاسی سماج اور معاشی مسائل کی عکاسی کرتے ہیں۔

فتاوی فیروز شاہی اور ہندو مسلم تعلقات

عہد وسطی کے معاشرتی مسائل میں ہندو مسلم تعلقات باہمی معاملات کو خاص اہمیت حاصل تھی در حقیقت ان تعلقات کی داغ بیل قدیم ہندوستان میں مسلم تجار کی آمدورفت اور ساحلی علاقوں میں ان کی آبادیوں کے قیام میں پڑچکی تھی لیکن مسلم حکومت کے قیام کے بعد تعلقات کی نوعیت بدل گئی' اس کے علاوہ باہمی میل جول کے نئے نئے مواقع فراہم ہونے سے ان میں وسعت پیدا ہوئی اور معاشرتی ومعاشی تقاضوں کے تحت معاملات کی نئی نئی راہیں ہموار ہوئیں لازماً بہت سے ایسے مسائل پیدا ہوئے جو معاصر علماء وفقہاء کی توجہ کا مرکز بنے

مثلاً یہ کہ

۱۔ ہندو مسلم تعلقات کن بنیادوں پر قائم ہوں؟
۲۔ ان کے باہمی لین دین کی نوعیت کیا ہو؟ اور
۳۔ ان کے ساتھ حکومت کا طریقہ سلوک کیسا ہو؟

فتاویٰ فیروز شاہی میں ان مسائل پر تفصیل سے بحث کی گئی ہے[۸۸]

اس سے پہلے ذکر کیا جاچکا ہے کہ التمش کے زمانہ میں یہ مسئلہ دوبارہ اٹھا تھا مولنا نورالدین مبارک غزنوی شافعی مسلک کے مطابق ذمیوں کو کسی قسم کی مراعات دینے کے مخالف تھے خود برنی کی ذاتی رائے بھی یہی تھی لیکن علماء کی اکثریت انہیں ذمی قرار دینے کی قائل تھی خود سلاطین کا طرز عمل بھی ہندوؤں کے ساتھ ذمیوں کا تھا' فیروز شاہ نے ان پر احکام ذمی کے لفظ کا کیا ہے' برنی نے بھی اس کی شکایت کی ہے سلاطین عملی طور پر اس کے ہم خیال نہیں تھے[۸۹] فتاویٰ فیروز شاہی اس لحاظ سے اپنے زمانہ کا عکس ہے اور بالخصوص ہندو مسلم سماجی تعلقات کا آئینہ ہے کہ اس میں روز مرہ کی معاشرت' معاملات' وغیرہ سے متعلق بھی فتاویٰ مل جاتے ہیں[۹۰]

فتاویٰ فیروز شاہی میں ذمیوں سے متعلق مسائل

ذمیوں سے تعلقات کے بارے میں فتاویٰ فیروز شاہی میں جن مسائل سے بحث کی گئی ہے وہ درج ذیل ہیں

۱۔ ذمی کے سلام کا جواب دینا[۹۱]
۲۔ بیماری کی حالت میں ان کی عیادت'[۹۲]
۳۔ ان کی دعوت وضیافت قبول کرنا[۹۳]
۴۔ ان کی فرمائش پر انہیں قرآن اور فقہ اسلامی کی تعلیم دینا[۹۴]
۵۔ ان کے غرباء کو صدقہ فطر دینا[۹۵]

یہ تمام امور جائز قرار دیے گئے ہیں

اس کے علاوہ فتاویٰ نے ان مسائل پر بھی روشنی ڈالی ہے جو باہمی لین دین کے معاملات اور ایک دوسرے کی عزت' جان ومال کے تحفظ سے وابستہ ہیں اور سماج کے مختلف طبقوں کے مابین پیش آتے رہتے ہیں اس نوع کے مباحث فقہ کی دوسری کتابوں اور فتاویٰ کے دیگر مجموعوں میں بھی ملتے ہیں

فتاویٰ فیروز شاہی میں جن نکات پر خاص زور دیا گیا ہے وہ ہیں:-

۱- قصاص اور خوں بہا کے معاملات میں مسلم و ذمی کے درمیان برابری[۹۶]

۲- ذمی کے قرض کی ادائیگی میں غیر معمولی تاخیر کی صورت میں مقروض مسلم کو قید کرنے کا جواز[۹۷]

۳- بنجر یا ارضی موات کو امام یا سلطان کی اجازت سے کاشت میں لانے پر اس کی ملکیت کے استحقاق اور[۹۸]

۴- حق شفعہ کے ثبوت میں مسلم و ذمی کے مابین عدم تفریق[۹۹]

"ذمیوں کے حقوق کی وضاحت فتاویٰ فیروز شاہی کی کوئی خصوصیت نہیں ہے لیکن قابل ذکر بات یہ ہے کہ ذمیوں سے متعلق مختلف فقہ مسائل میں مولف فتاویٰ فیروز شاہی نے ان فقہا کی رائے کو ترجیح دی جنہوں نے مسائل میں نرم رویہ اختیار کیا' ممکن ہے ہندوستان کے مخصوص حالات اور مشترک سماج کی پیچیدگیاں مولف کے پیش نظر رہی ہوں یا پھر فقہ حنفی کا عام رواج اور سرکاری طور پر اس کی مقبولیت مولف کی ترجیحی رائے کی وجہ رہی ہو اور یہ سبھی کو معلوم ہے کہ ذمیوں کے بارے میں حنفی فقہا سبتا زیادہ روادار اور وسیع المشرب ہیں[۱۰۰]"

مولف کی رائے کے مطابق تبدیلی مذہب سے والدین کے حقوق پر اثر نہیں پڑتا چاہیے ایک غیر مسلم باپ کی فرمانبرداری خدمت اور بوقت ضرورت مالی اعانت اسی طرح واجب و مستحسن ہے جس طرح ایک مسلم باپ کی[۱۰]"

فتاوی تاتار خانیہ

فیروز شاہ تغلق کے ایک علم پسند درباری تاتار خاں کے حکم سے عالم بن علاء نے فتاوی تاتار خانیہ کی تصنیف کی جن کی وفات ۷۶۲ ہجری میں ہوئی' فتاوی کے مجموعہ کی ہر کتاب زادالسفر اور زادالمسافر کے نام سے بھی جانی گئی ہے مصنف فتاوی نے المحیط' البرهانی' ذخیرہ' خانیہ اور ظہیریہ کے مسائل جمع کیے ہیں اب یہ مجموعہ دائرہ المعارف حیدرآباد سے قاضی سجاد حسین کی تصحیح اور طویل مقدمہ کے ساتھ ۱۹۸۹ میں شایع ہوچکا ہے' جلد پنجم میں ہمارے موضوع سے متعلق درج ذیل مسائل اور فتاوی ملتے ہیں

اہل ذمہ کی عبادت گاہیں

ذمیوں کی عبادت گاہوں کے متعلق صاحب فتاوی تاتار خانیہ نے بھی ہندوستان کے دیگر حنفی مفتیوں کا ہی نقطہ نظر اپنایا ہے وہ عبادت گاہوں کے لیے لکھتے ہیں کہ

ولو ان قوما من اهل الحرب صالحوا على ان يجارثوا فى قراهم لوامصارهم بعد ما صاروا ذمة كنائس وبيعا وبيوت النيران ثم ان ذالك الموضع صار مصرا من لمصار المسلمين: لم يكن للمسلمين ان يهدموا شيا من ذالك

--- وكذالك لو ان مصرا من لمصارهم صار مصرا للمسلمين تجمع فيه الجمع وتقام فيه الحدود ثم ان المسلمين انتقلوا عنه وعطلوه فلم يسبق للمسلمين الا نفر يسير مثل الحيرة ونحوها واحدث فيه اهل الذمة كنائس ثم بدالمسلمين فرهبوا الى مصرهم وصار مصرا تقام فيه الحدود: لم يهدم عليهم ما احدثوا من

الکنائس[۱۰۲]

"اگر اہل حرب صلح کرلیں اور ذمی ہونے کے بعد وہاں اپنی عبادت گاہیں بنالیں اور پھر وہ شہر مسلمانوں کا شہر ہوجائے تو مسلمانوں کو ان عبادت گاہوں کے گرانے کا حق نہیں ہوگا— ایسے ہی اگر اہل حرب کا کوئی شہر مسلمانوں کا شہر ہوجائے وہاں جمعہ ہونے لگے حدود جاری ہوا کریں پھر مسلمان وہاں سے منتقل ہوجائیں اس شہر کو چھوڑدیں اور وہاں صرف چند مسلمان رہ جائیں (جیسا کہ شہر حیرہ وغیرہ میں ہے) اور اب وہاں اہل ذمہ گرجا وغیرہ بنالیں اب اگر حالات مسلمانوں کے موافق ہوئے وہ اپنے شہر میں لوٹ آئے اور دوبارہ جمعہ ہونے لگے عیدین کی نمازیں ہونے لگیں اور حدود جاری کی جانے لگیں تو اہل ذمہ نے جو گرجا وغیرہ بنائے ہیں ان میں سے کوئی بھی گرایا نہیں جائے گا"

اسی مسئلہ پر وہ آگے لکھتے ہیں

وکل مصر مصره المسلمون وکان فیه قبل ان یمصروه کنائس وبیع فارادالمسلمون منعهم عن الصلوٰة فیها فقالوا: نحن قوم من اهل الذمة صالحنا الامام علیٰ بلادنا فلیس لکم متعنامنی الصلواۃ فی هذه الکنائس" وقال المسلمون لا بل اخذنا بلادکم عنوة ثم جعلتم ذمة فلنا منعکم عن الصلوٰة فیها فارتفعوا الی الامام وقد تطاول الامم ولایدری کیف کان الامر فی الابتداء' فان الامام ینظر هل فی ذلک اثر عندالفقها واصحاب الاخبار؟ فان اخبره الفقهاء بخبر اخذ به وعمل به' وان لم یکن عندالفقهاء اثرا وکانت الاثار مختلفته فان الامام یجعلها صلحا ویحصل القول فیها قول اهلها مع ایمانهم وان جاء اثر انهم اهل صلح وجاء اثر انهم اخذوا عنده وقهرا فالقول قول اهل الذمة[۱۰۳]

ترجمہ: "مسلمان کے آباد کیے ہوئے شہروں میں اگر پہلے سے گرجا اور دوسری عبادت گاہیں ہوں اور مسلمان اب ان لوگوں کو ان کی عبادت سے منع کریں اور وہ کہنے لگیں کہ ہم ذمی ہیں اور سلطان سے ہمارا معاہدہ صلح ہوچکا ہے اور

اب آپ لوگ ہمیں ہماری عبادت سے منع نہیں کرسکتے ہیں پھر مسلمان کہیں کہ نہیں ہم نے تو تمہارے شہر پر جنگ کے بعد قبضہ کیا ہے پھر تم ذمی بنے ہو اور ہمیں پورا پورا حق پہنچتا ہے کہ ہم تمہیں عبادت کرنے سے روک دیں—— پھر یہ معاملہ سلطان تک پہنچتا ہے۔ بات طول کھینچتی ہے اور معاملہ پیچیدہ ہوجاتا ہے اور اصلیت کیا ہے اس کا پتہ نہیں چل پاتا تو ایسے وقت سلطان یہ دیکھے گا کہ اس بارے میں فقہا نے کیا کیا ہے اور جاننے والوں کے پاس اس سے متعلق کوئی معلومات ہے تو اگر فقہا کچھ بتادیتے ہیں تو عمل اسی پر ہوگا لیکن اگر ان کے پاس کوئی معلومات نہ ہوں یا خبریں اور خیالات مختلف ہوں تو سلطان صلح کرادے گا بات انہیں کی مانی جائے گی اور وہ قسم کھائیں گے لیکن اگر یہ معلوم ہو کہ ان سے صلح نامہ طے ہوا ہے اور دوسری اطلاع یہ ہو کہ جنگ کے بعد اس شہر پر قبضہ ہوا ہے تو بات اہل ذمہ کی مانی جائے گی"

غیر مسلم کی قسمیں

فتاوی تاتار خانیہ کی پانچویں جلد میں کتاب السیر کے باب میں ایک اہم فصل وہ ہے جہاں صاحب تاتار خانیہ نے کفار کی اقسام گنوائی ہیں وہ لکھتے ہیں

فنقول : الکفار اصناف' صنف' لایجوز اخذالجزیة منہم ولا اعطاء الذمة لہم وہم المشرکون من العرب من لا کتاب لہم نحو عبدة الاوثان والاصنام—— وصنف یجوز اخذ الجزیة منہم بالاجماع' وہم اہل الکتاب من الیہود والنصاری من العرب وغیرہم' فان ظہرنا علیہم قبل ان نعطیہم ذالک فہم فئٌ کلہم رجالہم ونسائہم وصبیانہم' وکذالک یجوز اخذالجزیة من المجوس بالاجماع عربیا کان اور غیر عربی"

ولما الصنف الذی اختلفوا فی جواز اخذالجزیة منہم فہم قوم' من المشرکین غیر اہل العرب وغیر اہل الکتاب والمجوس یجوز اخذالجزیة منہم خلافا للشافعی[۱۰۳]

ترجمہ : کفار (غیر مسلم) کئی طرح کے ہوتے ہیں ایک قسم ان کی وہ ہے جن سے نہ تو جزیہ لیا جائے گا اور نہ ہی ان کی ذمہ داری لی جائے گی یہ عرب مشرکین ہیں جن میں کوئی کتاب الٰہی نازل نہیں ہوئی ہے جیسے بت پرست وغیرہ

دوسری قسم ان لوگوں کی ہے جن سے بالاجماع جزیہ لینا جائز ہے یہ عرب اور غیرعرب یہودونصاری ہیں جن کے درمیانی آسمانی کتابیں نازل ہوئی ہیں اگر ہم انہیں امان دینے سے پہلے ان پر غالب آجائیں تو وہ ان کے ہاں بچے سب مال غنیمت میں شمار ہوں گے۔ اسی طرح ایسے ہی آتش پرست چاہے وہ عرب ہوں یا غیر عرب اجماع کے مطابق ان سے جزیہ لینا جائز ہو گا۔

لیکن وہ قسم جس سے جزیہ لینے کے بارے میں اختلاف ہے تو وہ مشرکین کے وہ لوگ ہیں جو عرب نہ ہوں اور نہ ہی اہل کتاب یا آتش پرست ہوں تو ان سے جزیہ لینا جائز ہے اگرچہ امام شافعی کی رائے کے خلاف ہے۔

جہاں تک تشبہ بالکفار یا غیر مسلموں کی تقریبات میں شرکت کا سوال ہے فتاوی تاتار خانیہ" اس سلسلہ میں بہت زیادہ کشادہ قلبی کے قائل نہیں ان کے خیال میں مسلمانوں اور ذمیوں کے وضع قطع اور سواریوں میں فرق ہونا چاہیے اس سلسلہ میں جن مفتیوں اور فقہاء کی رائیں پیش کی گئی ہیں ان کی اکثریت وسط ایشیا کی ہے ممکن ہے سیاسی حالات کی وجہ سے یہ شدت اختیار کی گئی ہو۔ ہاں ذمی والدین کی مدد اور اعانت کے سلسلہ میں فراخدلی کا ثبوت دیا گیا ہے۔

صوفیاء اور ہندو جوگی

فتاوی کے ان سابق الذکر مجموعوں کے علاوہ بعض علماء اور بہت سے صوفیاء کی ذاتی آراء کو تاریخ نے محفوظ کر رکھا ہے' جنہوں نے ہندو عبادت گاہوں' ہندو جوگیوں' سادھوؤں اور ان کی ریاضتوں کے بارے میں بڑی کشادہ دلی وسیع المشربی اور وسعت نظر کا ثبوت دیا ہے' کئی ہندوستانی نظریات وخیالات عالم اسلام نے اپنا لیے تھے' عربوں

میں ہندوستانی چیزوں کا استعمال عام تھا ہندوستانی لکڑی' بانس' فولاد (نیزوں اور تلواروں کے لیے) خوشبوئیں اور مصالحے عام تھے دور جاہلیت کی عربی شاعری میں ہندوستانی تلوار' قرنفل (کرڑ پھول ۔ معنی لونگ) الهند ولنی' السیف المهند کا ذکر کئی بار ملتا ہے' لہسن اور پیاز کی ناگوار بو کا ذکر ازواج مطہرات کے تذکرہ میں ملتا ہے' ہندوستانی کنیزیں (سندھی) اپنے سلیقہ اور دیگر خوبیوں کے لیے مشہور تھیں عہد بنو امیہ میں شاعری کی ایک قسم کی دھن "سوالیا" کے نام سے بہت پسند کی جاتی تھی۔ یہ ہندوستانی غلاموں اور مزدوروں وغیرہ کے گانوں کی دھن تھی' عہد بنو عباس میں ہندوستانی ثقافت کے مظاہر اور کثرت سے نظر آتے ہیں ہندوستانی علوم وفنون کے تراجم سے قطع نظر روز مرہ کی زندگی میں بہت سی ہندوستان نژاد چیزوں کا استعمال عام تھا' چنانچہ یہ الفاظ آج عربی زبان کا جزو بن گئے ہیں رسا (وشاء) گانا (غناء) چراغ (سراج) ڈول (دلو) کپور (کافور) جیسے الفاظ کو شہادت کے طور پر پیش کیا جاسکتا ہے جاحظ ایک جگہ "سادھو" کا تذکرہ بھی کرتا ہے جو اپنے خیالات کی تبلیغ کے لیے عراق تک آجاتے تھے ہندوستانی سادھوؤں اور رشیوں کے خیالات کا اثر دیکھنا ہو تو ابوالعلاء المعری (۹۷۹ء تا ۱۰۵۸ء) کو پڑھیے جو سبزی خور تھا اور خوراک کے لیے جانوروں کا استعمال ناپسند کرتا تھا' اور جو "عدم تشدد" یا اہنسا کے فلسفہ پر یقین رکھتا تھا ابوالعتاہیہ (۷۵۰ء تا ۸۲۵ء) نے مہاتما بدھ کا تذکرہ اپنے اشعار میں کیا ہے اسلامی تصوف پر اس کے اثرات کے لیے جو کچھ نکلسن اور گولڈزیہر نے لکھا ہے وہ قابل مطالعہ ہے[۱۰۵]

آواگون یا عقیدہ تناسخ کی جھلکیاں بھی کئی مشہور عرب شعرا کے کلام میں نظر آتی ہیں صاحب اغانی کثیرؔ عزہ کے بارے میں کہتے ہیں کہ

"انه کان شیعا غالیا یزعم ان الارواح تتناسخ[۱۰۶]

وہ غالی شیعہ تھا اور تناسخ کا قائل تھا" حضرت حسن بصری' مالک ابن دینار اور ابراہیم بن ادہم کے بعض اقوال میں ہندوستانی ویدانت کی جھلکیاں ملتی ہیں نکلسن[۱۰۷] بایزید بسطامی کے لیے لکھتا ہے کہ تصوف کو بعض مشرقی افکار سے انہوں نے روشناس کرایا ان کا

تصور فنا بدھ کے نروان سے مستعار ہے' حضرت بایزید بسطامی نے یہ خیالات اپنے شیخ ابوعلی السندی سے لیے تھے[108] زکی مبارک نے اپنی کتاب التصوف فی الاسلام میں اس قسم کے اشعار درج کیے ہیں جن میں ہندوستانی اثرات واضح طور سے نمایاں نظر آتے ہیں۔

منصور حلاج جنہوں نے دو مرتبہ ہندوستان کا سفر کیا تھا' ہندوستانی تصوف سے بہت متاثر تھے اس تاثر کے نمونے ان کے اشعار میں جابجا نظر آتے ہیں[109] منصور حلاج کے بعض اشعار ان کے عقیدہ حلال پر یقین کی شہادت دیتے ہیں

انا من اهوی ومن اهوی انا　　نحن روحان حللنا بدنا

فاذا ابصرتنی ابصرته　　واذا ابصرته - ابصرتنا

میں ہی طالب ہوں اور میں ہی مطلوب ہوں ہم دونوں دو روحیں ہیں جو ایک جسم میں یکجا ہوگئی ہیں۔ تم نے اگر اسے دیکھا تو سمجھو مجھے دیکھ لیا اور اگر مجھے دیکھا تو سمجھ اسکا دیدار ہوگیا

دوسری جگہ کہتے ہیں

مزجت روحک فی روحی کما

تمزج الخمرة بالماء الزلال

ہم دونوں کی روحیں اس طرح یکجا ہوگئی ہیں جیسے شراب میں آب زلال ملا دیا گیا ہو

محی الدین ابن عربی کے خیالات پر ہندوستانی افکار نے جو اثرات مرتب کیے اس پر بہت کچھ لکھا جاچکا ہے اور اس پر مزید روشنی ڈالنے کی ضرورت نہیں۔

یہ تو وہ ہندوستانی اثرات تھے جو ہندوستانی سرحدیں عبور کرکے عرب اسلامی حکومتوں میں رہنے والے مسلمان اہل قلم' اہل نظر' دانشور اور صوفیا وفقرا تک پہنچے لیکن جب دیار عرب اور عجم کے مسلمان ہندوستان میں داخل ہوئے تو دونوں کے پرکشش نظریات' افکار' تصورات طرز معاشرت' اور مظاہر تمدن ایک دوسرے سے ہم آہنگ ہونے لگے فراخدلی اور وسیع القلبی کا سب سے زیادہ ثبوت صوفیائے کرام نے

دیا ان کے یہاں علماء اور فقہا جیسی سختی نہیں' ان کی مجلسیں ہر ایک کے لیے عام تھیں خود انہوں نے غیر مسلم جوگیوں رشیوں اور سادھوؤں کے مجاہدے' ریاضتیں اور نفس کشی کے طریقے اپنائے ان کے اس طرز عمل سے نہ تو ان کے عقائد مجروح ہوئے نہ ان کے روحانی پیغام میں کوئی چیز مانع ہوئی' ملفوظات کے مجموعے اور صوفیائے کرام کے تذکرے ایسے واقعات کے شاہد ہیں جب رشیوں اور سادھوؤں کے طریقے اپنائے گئے مثلاً جب خواجہ فریدالدین شکر گنج نے "مجاہدہ و ریاضت اختیار کرنا چاہا تو اس باب میں خواجہ قطب الدین سے عرض کیا خواجہ صاحب نے فرمایا کہ (طے) کا روزہ رکھو (اس روزے میں افطار کے وقت پانی تو پی لیتے ہیں لیکن کبھی متواتر تین دن کبھی دس دن کبھی ایک مہینہ کبھی چھ مہینے اور کبھی ایک سال تک کچھ نہیں کھاتے" آپ نے اچھ کی جامع مسجد کے کنویں پر چالیس روز تک چلہ معکوس کیا۔ ہر رات اپنے آپ کو ایک درخت پر سے کنویں کے اندر لٹکالیتے اور دن کے وقت باہر نکل آتے[۱۱] "حضرت بابا فرید گنج شکر کی بارگاہ میں ہندو جوگی اکثر حاضر ہوتے تھے[۱۲] جس کا نتیجہ یہ تھا کہ "درویشوں کی مجالس میں .تھانوں کا تذکرہ احترام سے کیا جاتا تھا اور بت خانوں میں صوفیائے کرام کا نام عزت سے لیا جاتا تھا[۱۳] حضرت نظام الدین اولیاء سے منقول ہے کہ

بعد لزاں فرمود که من وقتے بخدمت شیخ کبیر در اجودهن بودم جوگی بود بیار من از وپرسیدم که شما کدام راه میروید[۱۴]

شیخ نصیرالدین فرماتے ہیں کہ حضرت شیخ نے مجھے اس قسم کی تلقین کی—— اس کے بعد ریاضت اور مجاہدہ کا حکم دیا کبھی دس دس دن کا عرصہ گذر جاتا اور میں خالی پیٹ رہتا جس سے جاذبہ الٰہی بہت بڑھ جاتا۔ جب خواہشات کا غلبہ ہوتا لیموں کا عرق پیتا[۱۵] مولنا علی شاہ جاندار مرید حضرت نظام الدین اولیاء—— خلاصۃ اللطائف میں لکھتے ہیں

رایت شیخی ومخدومی نظام الدین قدس سره العزیز فی المراقبة فانا اردت ادخل فی بعض الاوقات فی مجلسه' مرة رایته جالساً ساکنا حسن الاجتماع ولا یتحرک من

ظاهرہ شئی؛ وھو فاتح عینیہ—
ایک بار ان کی مجلس میں گیا تو دیکھتا ہوں کہ وہ کمال متانت سے بیٹھے ہوئے ہیں اور ماحول میں کامل سکون ہے ان کی آنکھیں کھلی ہوئی تھیں۶

خواجہ عزیزالدین صوفی کی زبانی منقول ہے کہ ایک مرتبہ میں حضرت شیخ خواجہ نظام الدین اولیاء کی ملاقات کو گیا میں نے دیکھا کہ وہ ایک تخت پر قبلہ رو بیٹھے ہیں ان کا چہرہ اور آنکھیں آسمان کی طرف ہیں اور جمال الٰہی میں مستغرق ہیں—— پھر حضرت کو اس طرح لرزہ آیا جیسے کوئی چڑیا تھرتھراتی ہو' اس کے بعد اپنی اصلی حالت پر آگئے۷"

"حبس دم" کی ریاضت کو بدھ اشغال کے ذریعہ "یوگ پرایا نام" سے اخذ کیا گیا ہے شطاری' قادری اور نقش بندیہ سلسلہ کے صوفیاء اس کی مشق کیا کرتے تھے گیروے رنگ کا لباس مہاتما بدھ کے چیلوں کا پہناوا تھا' جوگیوں سنیاسیوں اور چشتی صوفیاء نے یہ رنگ اپنالیا تھا عبدالرزاق بانسوی کوکہ قادری سلسلہ میں بیعت تھے لیکن وہ بالعموم گیروے رنگ کی دستار باندھتے اور اسی رنگ کی چادر اور رومال استعمال کرتے تھے۸"

خواجہ محمد چشتی کے لیے کہا جاتا ہے کہ خانہ خویش چاہے داشت دراں جاخود را سرنگوں آویختہ خدائے تعالی را عبادت کروے وہ بھی کنویں میں لٹک کر چلہ معکوس میں مشغول رہتے تھے

شیخ شرف الدین یحییٰ منیری کے متعلق مشہور ہے کہ انہوں نے بڑی سیروسیاحت کے بعد روحانی ارتقا اور مراقبوں کے لیے گدھ میں ایک جھرنے کے کنارے ایک ایسا مقام تلاش کیا تھا جسے بدھ اور ہندو متبرک سمجھتے تھے اب وہ مقام "مخدوم کنڈ" کے نام سے مشہور ہے

ذکر کی بعض اصطلاحیں بالواسطہ ہندو تصوف سے لی گئیں ہیں مثلاً "اوہی ہی" اس میں اپنشدوں کی عبارت کے ارکان کی جھلک پائی جاتی ہے شطاری سلسلہ کے

جسمانی اشغال میں بالخصوص جوگیوں کے آسن اور سادھی شامل تھے، شطاری بزرگ جوگیوں کی طرح غاروں اور جنگلوں میں رہتے تھے اور نفس کشی کرتے تھے صاحب گلزار ابرار شطاریہ[۲۹] سلسلہ کے بارے میں لکھتے ہیں کہ "اس خانوادہ کے لوگ توحید کشفی کے بیان میں غلو رکھتے ہیں اور وحدہ الوجود کا اعتقاد بلند آواز سے بیان کرتے ہیں اور ظاہری شریعت کے امتناعی حکم سے ان کو چنداں خوف نہیں ہے، سخن کوتاہ بالکل برہنگی اور بے حجابی اس گروہ کے مشرب میں دسویں صدی کے آخریں نصف حصہ میں جوش کے ساتھ پیدا ہوگئی ہے ——— اس خاندان کے اکثر بزرگان خلافت اپنے تئیں صرف ستر عورت اور اس قدر طعام کا نیاز مند سمجھتے تھے جو اسی ایک روز کے اندر کمالیا جائے باقی جملہ انواع پوشاک اور جمع اقسام خوراک سے دست کش اور مرفہ الحال رہتے تھے **کلمۂ توکل یوم جدید ورزق جدید**، اور **کلمہ ترک الدنیا یوم ولنا فیھا صوم** کو اپنے افعال کی لوح پر ثبت کرر کھا تھا
——— ازار کو چار انگشت کی لنگوٹی سے بدل لیا ——— صبح کو لباس کی جگہ پر راکھ بدل لی"[۳۰]

سید محمد غوث گوالیاری شطاری (سہ ناسہ) کی مشہور تصنیف **بحرالحیات** جو سنسکرت کتاب امرت کنڈ کا ترجمہ ہے انہیں موضوعات پر مشتمل ہے صاحب گلزار ابرار اس کتاب کے بارے میں لکھتے ہیں کہ ایک کتاب **بحرالحیوۃ۔ جریدہ بستورالعمل طائفہ جوگی وسنیاسی** کا ترجمہ

ترجمہ۔ اس میں باطنی اعمال، تصوری اشغال پاس انفاس کا ذکر اور نیز ان امور کے سوا اور بھی اقسام ریاضت بیان کیے گئے ہیں جن کی بدولت روحی لشکر کو جسمانی سپاہ پر فتح ملتی ہے۔ جوگیوں اور سنیاسیوں کی دو جماعتیں، ہنود کے ریاضت مندوں، گوشہ نشینوں اور رہبانوں کی سرگروہ ہیں اور انہیں اشغال واذکار کی برکات سے استدراج اور خرق عادات کے درجہ کو پہنچ کر سائلوں کے ضمیروں کے چیستاں پر اطلاع حاصل کرتی ہیں آپ نے ان تمام معانی کو سنسکرت عبارت سے جو کتب ہنود کی زبان سے اخذ کرکے

فارسی لباس پہنا دیا ہے اس کتاب کے مضمونات سے زنار توڑ کر بجائے اس کے توحید اور اسلام کی تسبیح گردن میں ڈال دی ہے"[۳۱]

ان کی ابتدائی تصنیف جواہر خمسہ میں بھی ان اذکار واعمال کی کچھ جھلکیاں نظر آتی ہیں"[۳۲]

بدایونی کی ایک روایت کے مطابق شیخ رکن الدین گنگوہی ایک جوگی بال ناتھ سے اسرار توحید معلوم کرتے تھے"[۳۳] رزق اللہ مشتاقی[۳۴] اور میاں طٰہ دونوں ہندوؤں کے علوم میں ماہر تصور کیے جاتے تھے' بالخصوص صوفیائے کرام کا طرز عمل اور مسلک "صلح کل" تھا ان کے دروازے ہر مسلک ومذہب کے لوگوں کے لیے کھلے ہوتے تھے ان کی تعلیمات انسان دوستی پر مبنی تھیں ہندو مسلمان کی تفریق ان کے یہاں نہیں تھی اور ان کی یہ روش نہ تو کسی وقتی مصلحت اور نہ کسی سیاسی دباؤں کی وجہ سے تھی حضرت نظام الدین اولیا اپنے شیخ کے لیے فرماتے ہیں کہ

"حضرت قبلہ من قدس سرہ فرمودند کہ ہر طریق ملہست کہ بامسلمان وہندو صلح باید داشت واین بیت شاہد آوردند

حافظاگر وصل خواہی صلح کن بلخاص و عام
بامسلماں اللہ اللہ با برہمن رام رام

مکتوبات شیخ عبدالقدوس گنگوہی میں یہ سطور بھی ملتی ہیں کہ[۳۵]

این چہ شور واین چہ غوغا کشادہ' کسے مومن' کسے عاصی' کسے در راہ کسے بے راہ کسے مسلم کے پار سا کسے مسلم کسے ترسا ہمہ بر یک سلک است

"یہ کیا شور وغوغا پھیلا دیا گیا ہے کہ کوئی مومن ہے کوئی کافر کوئی مطیع ہے کوئی گنہگار کوئی صحیح راستہ پر ہے کوئی بے راہ کوئی مسلم اور کوئی پارسا کوئی ملحد کوئی ترسا (سچ تو یہ ہے کہ) سب ایک ہی لڑی میں پروئے ہوئے ہیں"[۳۶] زادالمسافرین' شیخ امیر حسینی (متوفی ۷۱۹ ہجری) کی تصنیف ہے وہ ہندو مت اور ہندوؤں کے بارے میں لکھتے ہیں کہ

ھندو کہ ہمیشہ بت پرستند
ہر صبح دعات می فرستند
جز نکر تو نیست در زبانش
زنار وفاست بر میانش
این جملہ زدین وملت خویش
جز تیر غمت ندیدہ برکیش"[۳۷]

ایک مرتبہ حضرت نظام الدین اولیا کی مجلس میں "خسرو نے چند غزلیں پڑھیں حضرت بہت خوش ہوئے پھر ارشاد ہوا ہم نے کہا تھا کہ تم ہندی زبان میں بھی شعر کہا کرو تاکہ مسلمان لوگ ہندوؤں کی عام بول چال کی طرف راغب ہوں اور ان دونوں کے آس پاس جو اجنبیت اور جدائی ہے وہ دور ہوجائے"[۳۸] حضرت نظام الدین اولیاء نے امیر خسرو کی دینی اور روحانی تربیت جس انداز سے کی تھی اس کی لاتعداد جھلکیاں خسرو کے یہاں بار بار نظر آتی ہیں۔

سلاطین جو ظل اللہ اور ظل الٰہی کہے جاتے تھے غالباً ان معنوں میں کہ ان کا سایہ بلا امتیاز و تفریق مذہب وملت ہر ایک پر پڑے گا وہ بھی رشیوں، جوگیوں اور ہندوعلماء کی صحبت و نصیحت سے مستفید و مستفیض ہونا چاہتے تھے چنانچہ ڈگمبر جین کے مذہبی پیشوا پورنا چند جو دہلی میں رہتے تھے اور سوئمبر یوگی رام چندر سوامی کی پذیرائی علاء الدین کے یہاں بہت تھی"[۳۹]

سلاطین دہلی اور ہندوانہ رسوم ورواج

پھر بعد کے آنے والے زمانہ میں ان رواداریوں میں مزید اضافہ ہوتا چلا گیا، چھوت چھات کی جو سختیاں بالائی سطح پر تھیں ان میں اب وہ شدت نہیں رہی عفیف فیروز تغلق کے عہد کے اس واقعہ کا ذکر کرتا ہے جب مسلمان مرد اور عورتیں ایک ہندو کے گھر گئی تھیں جس نے انھیں غیر اہل کتاب کے مذہبی طریقوں سے روشناس

کرایا تھا۔ اس کام کی ابتدا تیرھویں صدی کے اختتام پر ہو گئی تھی[۳۰] کم وبیش اسی زمانہ میں جب ۱۳۶۹ میں قطب مینار پر بجلی گری تو فیروز شاہ نے تین ہندو معماروں کی مدد لی جن کے نام نانہا لولا اور لشمندان تھے[۳۱] یہاں یہ بات ذہن میں ملحوظ رکھنی چاہیے کہ قطب مینار بنیادی طور پر مسجد کے مینار کی حیثیت رکھتا تھا اور اس کی اولین تعمیر سے تغلق عہد تک اس کی مرمت میں تعمیر میں اور طرز تعمیر میں ہندو مزدوروں کا ہاتھ لگنا ناگزیر رہا ہو گا جو اس کے جینی طرز تعمیر اور تعمیر کے وقت دوسرے مندروں یا قلعوں کے ملبہ کا (بشمول مورتیاں) لگ جانا مسجد کی حرمت کو مجروح نہیں کرتا تھا نہ ہی مذہبی طبقہ نے اس پر کوئی اعتراض کیا تھا۔

سلطان محمد بن تغلق کے لیے مشہور ہے کہ وہ جوگیوں سے بہت میل جول رکھتا تھا۔ عصامی نے جہاں اس پر دوسری تنقیدیں کی ہیں وہیں یہ بھی لکھا ہے کہ وہ ہندوؤں کے ساتھ ہولی کھیلتا تھا

جماعت بجمعه بر انداخته
وبا هندوان هولیه باخته[۳۲]

اس کی تائید ابن بطوطہ کے بیان سے بھی ہوتی ہے اس نے یہ بھی لکھا ہے کہ بادشاہ جب دولت آباد میں تھا تو دریائے گنگا کا پانی (گنگا جل) جسے ہندو مقدس سمجھتے ہیں اسے روزانہ ڈاک سے ملا کرتا تھا[۳۳] اسی نے یہ بھی لکھا ہے کہ محمد بن تغلق نے اودھ میں جو بستی آباد کی تھی، اس کا نام سورگ دواری رکھا تھا[۳۴]

پان کا استعمال

ابن بطوطہ جب ہندوستان آیا اور ملتان میں داخل ہوا تو وہاں کے امیر قطب الملک کے دسترخوان کی ترتیب کی تفصیل کو یوں بیان کیا—— "کھانا ختم ہونے پر فقاع (نبیذ) کے پیالے آتے ہیں اور جب فقاع پی چکتے ہیں تو پان سپاری آتا ہے جب پان چھالیہ لے چکتے ہیں تو حاجب بسم اللہ کہتا ہے[۳۵]"

اس نے ستی کی جو تفصیل دی ہے وہ بھی اس بات کی گواہ ہے کہ ہندوؤں کو

اپنی مذہبی رسوم کی پوری آزادی تھی[۳۶]"

دربار میں نشست کا ہندوانہ انداز

ابن بطوطہ نے محمد تغلق کے دربار میں انداز نشست کے بارے میں لکھا ہے کہ "بادشاہ کی کمر کے پیچھے بڑا تکیہ اور دائیں بائیں دو ذرا چھوٹے تکیے ہوتے ہیں اور بیٹھک ایسی ہوتی ہے جیسے آدمی نماز کے قعدہ میں بیٹھتا ہے اور یہی بیٹھک اکثر اہل ہند کی ہے[۳۷]"

خاطر تواضع کے ہندوانہ طریقے

محمد بن تغلق کے مذہبی مطالعہ نے اسے وسیع المشرب بنایا تھا ایک تند مزاج حکمراں کی سخت مزاجی سے متصف ہونے کے باوجود اس نے مقبول عام اور ایک دوسرے کو قریب لانے والی رسوم ورواج کو اپنانے میں کوئی حرج نہیں سمجھا چنانچہ جب وہ سفر سے واپس ہوتا تو اس کے استقبال کے لیے جلوس منتظر ہوتا' دورویہ غلام اور کنیزیں کھڑی ہوتیں "یہ لونڈیاں ہر شخص کو خواہ وہ شہری ہو یا مسافر پانی پلاتی ہیں اور جب وہ پانی پی چکتا ہے تو پان کی گلوری دیتی ہیں[۳۸]" ابن بطوطہ آگے چل کر عام دسترخوان کے بارے میں لکھتا ہے کہ "کھانے کے بعد نبیذ قلعی کے پیالوں میں لاتے ہیں اور جب حاجب بسم اللہ کہتا ہے تو پینا شروع کیا جاتا ہے اس کے بعد پان چھالیہ لاتے ہیں ہر ایک آدمی کو ایک ایک لپ بھر چھالیہ اور پندرہ پان کا بیڑہ دیتے ہیں اس پر سرخ ریشم کا دھاگہ بندھا ہوتا ہے[۳۹]"

ابن بطوطہ نے محسوس کیا کہ "ہندوستان میں ہندو تمام ملک میں مسلمانوں کے ساتھ ملے جلے رہتے ہیں[۴۰]" اس اختلاط اور باہمی معاشرت نے بڑے دیرپا اثرات مرتب کیے تھے بہت سی مقامی ہندوانہ رسوم وروایات مسلم معاشرہ میں در آئی تھیں اور ان پر مہر ثبوت دربار میں بھی انھیں اپنا لینے سے لگ چکی تھی محمد بن تغلق کی بہن فیروزہ اخوند کی شادی جب امیر سیف الدین سے ہوئی تو جو رسمیں ہوئیں ان میں

مقامی جھلک نمایاں تھی ابن بطوطہ لکھتا ہے کہ "شمس الدین تبریزی مطربوں اور طوائفوں کو لے آیا ـــــ اور باورچی اور نان بائی اور حلوائی اور سقے، تنبولی حاضر ہوگئے ـــــ اور اس ملک میں دستور ہے کہ جس مکان سے دولہا دلہن کو اپنے گھر لاتا ہے تو اس مکان کے دروازہ پر دلہن کی جماعت کھڑی ہوجاتی ہے اور جب دولہا کی جماعت آتی ہے تو ان کو داخل ہونے سے روکتے ہیں اگر وہ غالب ہوجاتے ہیں تو چلے جاتے ہیں اور اگر مغلوب ہوجاتے ہیں تو ان کو ہزاروں روپے دینے پڑتے ہیں"[41]

وہ مزید تفصیلات دیتے ہوئے لکھتا ہے کہ "پھر امیر سیف الدین اپنے ساتھیوں اور غلاموں کو لے کر گھوڑے پر سوار ہوا اور ان میں سے ہر ایک کے ہاتھ میں ایک چھڑی تھی، پھر ایک چیز جو تاج کے مشابہ تھی (سہرا) اور چنبیلی اور نسرین اور رائے بیل کے پھولوں کی بنی ہوئی تھی اور اس کی جھالر منہ اور سینے پر لٹکتی تھی، لائے اور امیر سے کہا کہ اس کو سر پر رکھو ـــــ پھر سب جماعت حرم کے دروازہ پر پہنچی تو وہاں دلہن کی جماعت کھڑی تھی[42]

ـــــ پھر دلہن نے اپنے ہاتھ سے امیر کو پان دیا[43] اور پھر امیر دلہن سے ایک سیڑھی نیچے بیٹھ گیا اور اس کے ساتھیوں پر درہم اور دینار نثار کیے گئے ـــــ اور دلہن ڈولی میں بیٹھ لی اور ان دونوں پر درہم اور دینار نثار کیے گئے ـــــ جب سواری کسی امیر کے گھر کے سامنے سے گذرتی تھی تو باہر نکل کر درہم اور دینار ان پر بکھیرتا تھا"[44]

شادی کی یہ رسمیں ذرا سی معمولی تبدیلیوں کے ساتھ کم وبیش آج تک کسی نہ کسی طرح باقی ہیں۔

یہ تمدنی سماجی اور معاشرتی امور تھے، ان کو اپنانے اور ان کی اتباع یا ان کو اخذ کرلینے میں مذہبی بنیادی عقائد پر کوئی اثر نہیں پڑتا تھا اور غالباً مسلم معاشرہ نے ہمیشہ ہی یہ تفریق یا تمیز قائم رکھی کہ وہ تمدنی امور جو عقائد سے متصادم نہیں ہوتے تھے خواہ ان امور کا تعلق سماج کے کسی بھی مذہبی فرقہ سے تعلق رکھتا ہو انہیں اخذ کرلیا جاتا تھا۔ عوام اپنی سماجی ضروریات کو مدنظر رکھتے تھے اور فرمانروا بھی ایک حد تک

اپنی سیاسی مصلحتوں کو مقدم رکھتے تھے' جب کیقباد نے نیا شہر تعمیر کروایا تو اس کے نام رکھتے وقت امیر خسرو سے کہا کہ (واضح رہے کہ کیقباد کی ماں ہندو تھی) اس کا ایسا نام تجویز کرو جس میں میرا نام بھی آجائے اور میری بادشاہی کا ذکر بھی آجائے اور خدا کا نام بھی آجائے اور وہ نام ایسا ہو جس کو ہندو رعایا بھی سمجھ سکے تو میں نے اس قصر کا نام کے لوک ہری تجویز کیا' لفظ کے' میں کیقباد کا ذکر تھا اور لوک' میں اس کی بادشاہی کا ذکر تھا اور ہری' میں خدا کا ذکر تھا[۴۵]

کشمیر کے سلطان زین العابدین نے علماء کی مخالفت کے باوجود "ہندوؤں کو پوجا پاٹ کی مکمل آزادی دے رکھی تھی اور جو ہندو جموں اور کشتواڑہ بھاگ گئے تھے ان کو اس نے واپس بلالیا اس نے ان برہمنوں کو جنہیں جبریہ مسلمان بنالیا گیا تھا اپنے مذہب کو پھر سے اختیار کرنے کی اجازت دے رکھی تھی[۴۶] اس نے گاؤکشی کو ممنوع قرار دیا اور ہندوؤں کو ستی اور ان رسموں کو پورا کرنے کی اجازت دی جن کی ممانعت اس کے باپ نے کر دی تھی' اس نے نہ صرف سکندر کے زمانہ میں برباد شدہ مندروں کو پھر سے مرمت اور تعمیر کی اجازت دی بلکہ کچھ کو تو اس نے خود مرمت اور تعمیر کرایا' اس نے برہمنوں کو ایسی زمین دی جس کا لگان معاف تھا اور مندروں پر زمین وقف کیں اور راجاؤں کے عہد میں دی جانے والی امداد کو جاری کیا

سکندر نے غیر مسلموں پر فی کس دو پل چاندی جزیہ لگایا تھا زین العابدین نے اس کو زیادہ سمجھا اور شری در بھٹ کے مشورہ سے اس کو محض ایک ماشہ چاندی کردیا لیکن عملی طور پر جزیہ منسوخ ہونے کے برابر تھا کیونکہ اس کے عہد میں یہ کبھی وصول نہیں کیا گیا سلطان نے ایک اور ٹیکس کو منسوخ کیا۔ سری نگر کے ہندوؤں کو مرگھٹ کے زمین کے مالک کو ٹیکس دینا پڑتا تھا۔۔۔۔ جب سلطان کو اس کی اطلاع ہوئی تو شری در کی درخواست پر اس کو منسوخ کردیا[۴۷]

سلطان اپنی ہندو رعایا میں اپنی ساکھ جمانے کے خیال سے ان کے تہواروں میں شریک ہوتا تھا' اس کے عہد حکومت میں غیر مسلموں کو اعلیٰ عہدے ملتے تھے وہ ان پر

اعتماد کرتا تھا ــــ شیو بھٹ برہمن تھا لیکن سلطان کا بڑا معتمد تھا' سلطان اس سے ہمیشہ اہم معاملات پر مشورہ کرتا تھا' تلک اچاریہ اس کا خاص مشیر تھا اور اس کو وہ بہت مانتا تھا وہ بدھ مت کا پیرو تھا' دو اور برہمن جن کے نام سنگھہ اور روپ بھٹ ہیں اس کے دربار کے جوتشی تھے' شریہ بھٹ سلطان کی عدالت انصاف کا منصرم تھا[۱۴۸]

پرانے مندروں کی حفاظت اور علماء

عہد سلاطین کے مجموعہ فتاوی میں ہندوؤں کو جو حیثیت دی گئی ہے اور انہیں ذمیوں کے جو حقوق عطا کیے گئے ہیں اس پر مستزاد بعض علماء کی وہ انفرادی آرا بھی ہیں انہوں نے مختلف مواقع پر جن کا اظہار کیا ہے' اس ضمن میں سب سے نمایاں نام مولنا (میاں) عبداللہ اجودہنی کا ہے۔

مولنا عبداللہ کو کچھ لوگوں نے تھانیسری بھی لکھا تھا "وہ فضلائے وعہد سے تھے آپ کے زمانہ میں سلطان سکندر بن سلطان لودھی جو اپنے وقت کا دیندار بادشاہ تھا اس نے ہی آگرہ کو شہرت کے درجہ پر پہنچایا وہ تھانیسر بھی آیا' چند تنگ نظر مولوی اس کے پاس آئے اور بادشاہ سے کہنے لگے کہ ہندوؤں کے پوجا پاٹ سے ہم کو بے حد تکلیف رہتی ہے لہذا آپ اپنے سامنے اس قدر ہنود کے مندر ہیں ان کو مسمار کرادیں ــــــ سلطان سکندر اس کے لیے آمادہ ہوگیا لیکن مولنا عبداللہ کو جو خبر لگی وہ آئے اور بادشاہ سے کہا اے سلطان اسلام نے کسی مذہب وملت کی عبادت گاہوں کو مسمار کرنے کی اجازت نہیں دی[۱۴۹]"

تاریخ ملتوی کے مصنف نے مولنا کے یہ الفاظ لکھتے ہیں کہ بت خانہ قدیم را ویران ساختن جائز نیست[۱۵۰]

واقعات مشتاقی کے مصنف نے اس واقعہ کی تفصیل ان الفاظ میں دی ہے کہ "ایک دن اس نے محضر طلب کیا اور علماء سے کرکشیر کے کنڈ کو تباہ کرنے کے متعلق مشورہ کیا' علماء نے ملک العلما میاں عبداللہ اجودہنی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا کہ

ان کی موجودگی میں کون اظہار رائے کی جرات کرسکتا ہے' شہزادہ میاں عبداللہ کی طرف متوجہ ہوا انہوں نے دریافت کیا کہ کرکشیر میں کیا چیز ہے' جواب ملا ایک حوض ہے جہاں کفار ہر شہر سے جمع ہو کر آتے ہیں اور غسل کرتے ہیں پوچھا کب سے یہ رسم جاری ہے جواب دیا قدیم رسم ہے میاں عبداللہ نے تفصیلات معلوم کرنے کے بعد فتویٰ دیا کہ "بت خانہ قدیم را ویران ساختن جائز نیست' سکندر کو اس پر غصہ آگیا اور خنجر پر ہاتھ رکھ کر کہنے لگا "طرف کفار می کنی اول ترامی زنم بعد آں برکرشکتیر خواہم تاخت (کافروں کی طرفداری کرتے ہو۔ پہلے تمہاری گردن ماروں گا کرو شیتر پر حملہ بعد میں کروں گا) میاں عبداللہ نے نہایت جرات سے جواب دیا "مرگ حق است' بغیر حکم حق کسی نمرد' چوں کسی پیش ظالمی آید اول مرون خود را اختیار کردہ می آید۔ ہرچہ بلابا بعد چوں مرا پرسیدند مسئلہ شرع بیان نمودم اگر پروائی شرع ندارید حاجت پرسیدن نیست" موت برحق ہے' خدا کے حکم کے بغیر کسی کو موت نہیں آتی ظالم کے سامنے جب کوئی آتا ہے تو پہلے اپنی موت یقینی تصور کر کے آتا ہے بہر حال جب مجھ سے پوچھا گیا تو میں نے شرعی مسئلہ بیان کردیا' اگر سلطان کو شریعت کی پرواہ نہیں ہے تو پوچھنے کی ضرورت کیا تھی"[۱۵۱]

بعض کتابوں میں مولنا کا نام ملک العلماء قاضی شہاب الدین دیا ہے انہوں نے سکندر سے کہا کہ "ہندو ذمی ہیں ذمیوں کی ایک قدیم عبادت گاہ کو گرانا شریعت کے خلاف ہے اور اشنان اور پوجا کی دیرینہ رسم کو بند کرنا بھی ناجائز ہے"[۱۵۲]

دوسرے علماء: سکندر لودھی کے ہی زمانہ میں شیخ رزق اللہ مشتاقی اور میاں طہ بھی تھے شیخ رزق اللہ عربی فارسی اور سنسکرت کے عالم تھے ہندوؤں کے علوم پر مہارت کامل حاصل تھی۔ ہندی میں راجن اور فارسی میں مشتاقی تخلص کرتے تھے' میاں طہ بھی اس عہد کے تبحر عالموں میں تھے کوئی ہنر اور کوئی علم ایسا نہ تھا جس میں ان کو کامل دستگاہ نہ حاصل ہو علم طب میں ان کو ۲۴ ہزار اشلوک یاد تھے' ہندو بھی ان کے پاس تحصیل علم کے لیے آتے تھے"[۱۵۳]

عہد سلطنت کے فارسی ادب میں ہندو اور ہندوستان کا مقام

ہندوستان ہمیشہ سے عربوں کا پسندیدہ موضوع رہا' ظہور اسلام سے پہلے بھی عربوں میں ہندوستانی نیزے' تلواریں' مصالحہ جات' خوشبوئیں' دوائیں عمارتی لکڑی اور کپڑے عام تھے جنوبی ہندوستان اور عربوں کے ساحلی علاقوں پر ایسی بندرگاہیں تھیں جہاں سے تجارتی کشتیاں ایک دوسرے کے ملک میں آیا جایا کرتی تھیں اس ثقافتی لین دین نے جو اثرات مرتب کیے وہ آج بھی محسوس کیے جاسکتے ہیں عربی زبان میں ہندی الاصل الفاظ کی موجودگی اس کی سب سے بڑی گواہ ہے پھر جب اموی اور عباسی عہد میں تہذیبی قیادت مسلمانوں کے ہاتھ میں آئی تو انہوں نے کسی عصبیت یا حمیت وحمایت سے بالاتر ہوکر حسن وحقیقت کو اپنانے اور اس کے اعتراف کرنے میں کبھی بخل سے کام نہیں لیا۔

۱۔ فہرست ابن ندیم کے مطابق ہندوستان پر قدیم ترین کتاب "کتاب ملل الهند و ادیانها" ہے جو آٹھویں صدی عیسوی کے اواخر میں ترتیب دی گئی عہد عباسی میں یحیٰی بن خالد برمکی (م ۸۰۵) نے طبی جڑی بوٹیاں لانے کے لیے جس وفد کو ہندوستان بھیجا تھا یہ کتاب اسی وفد کے سربراہ کی مرتب کردہ ہے

۲۔ علامہ ابن جوزی نے (م ۵۹۷ھ مطابق ۱۲۰۰ء) تلبیس ابلیس میں نوبختی کی کتاب الاراوالدیانات (نویں صدی عیسوی) کے کچھ اقتباسات دیے ہیں'

۳۔ کتاب الممالک والمسالک جیہانی (نویں صدی کے اواخر میں) جیہانی خراسان کے (نصر بن احمد ثانی) کے زمانہ میں وزارت عظمیٰ پر فائز تھا اسے نجوم' فلسفہ اور ہیت سے دلچسپی تھی ساتھ ہی ان قوموں سے بھی جو ان علوم میں مشہور ومعروف تھیں جیہانی ہندو مذہب' ان کے معابد اور ان کی

خصوصیات سفیروں' سیاحوں اور دوسرے ذرائع سے معلوم کرکے اپنی کتاب مرتب کی۔

۴۔ تالیف ایرانشہری (م ۲۹۳ھ مطابق ۹۰۵ء)

۵۔ عیون المسائل والجوابات ابوالقاسم بلخی (م ۳۱۷ھ مطابق ۹۲۹ء)

۶۔ شرائع الادیان ابو زید بلخی (م ۹۳۴ء)

۷۔ کتاب المقالات فی اصول الدیانات المسعودی (م ۹۵۶ء)

۸۔ مقالات اہل الملل والنحل قاضی صاعد الاندلسی (م ۱۰۷۰ء)

اب تک کے علم کے مطابق یہ تمام کتابیں اب ناپید ہیں ہندو مذہب سے متعلق ان کے ناقص اقتباسات بعض مطبوعہ کتابوں میں باقی بچے ہیں۔

اس علمی روایت کو آگے بڑھانے میں اور ہندوستان کے بارے میں بالتفصیل لکھنے والوں میں جاحظ (م۲۵۵ھ ۸۶۸ء) ہے۔

جس کی کتاب رسائل جاحظ مصر سے ۱۹۰۵ میں شائع ہو چکی ہے۔

"فخرالسودان علی البیضان" نامی مضمون میں جاحظ نے ہندوؤں کے مناقب بیان کیے ہیں۔

کتاب الممالک والمسالک ابن خردادبہ نویں صدی عیسوی کی دوسری چوتھائی کی تصنیف ہے جس میں جنوبی' وسطی' شمالی اور مشرقی ہندوستان کے مشہور راجاؤں' ان کی ریاستوں' ہندو ذاتوں اور مذاہب کا اجمالی ذکر ہے۔

سلسلۃ التواریخ سلیمان تاجر و ابو زید سیرافی نے (۲۳۷ھ-۸۵۱ء) دسویں صدی میں ترتیب دیا سلیمان نے ہندوستان اور چین کے طرز معاشرت' مذاہب وعقائد کا موازنہ کیا ہے' ہندوؤں کے رسوم ورواج' ستی اور خود کشی وغیرہ پر ایک دوسری فصل میں روشنی ڈالی ہے۔

مسعودی کی مروج الذہب ۹۴۷ء کی تصنیف ہے مسعودی نے ہندوستان کا سفر کیا تھا' سندھ گجرات اور مہاراشٹر کے ان علاقوں میں بھی آرہا تھا جہاں مسلمانوں کی بستیاں

تھیں۔
مطہر بن طاہر مقدسی کی **کتاب البدء والتاریخ** غالبا ۳۵۵ھ مطابق ۹۶۵ء کی تصنیف ہے
اس کتاب میں بھی ہندوستانی عقائد اور رسوم پر کچھ مواد مل جاتا ہے۔
احسن التقاسیم بیت المقدس کے ایک باشندہ المقدسی کی تصنیف ہے جو دسویں صدی کی تیسری دہائی میں لکھی گئی ہے' اس میں ہندوستان اور بالخصوص ملتان وسندھ کے باشندوں کے بارے میں اچھی خاصی معلومات ملتی ہیں جو مقابلتا دوسری کتابوں کے زیادہ جامع اور مفید ہیں فہرست ابن ندیم کا بیشتر حصہ ۳۷۷ھ ۹۸۷ء تک قلم بند ہوچکا تھا۔ فہرست میں ہندوستانی علوم سنسکرت سے عربی میں ترجمہ شدہ ہندوستانی کتابوں کے ناموں کی اچھی خاصی فہرست دی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ نجوم' منطق' سیاست فراست ولید اور اصلاحی حکایتوں سے متعلق بشکون کون سی کتابیں سنسکرت سے عربی میں ترجمہ کی گئی ہیں
بزرگ بن شہریار کی **عجائب الهند** (دسویں صدی کے اواخر کی تصنیف ہے) اس میں بھی ہندوستان کے طور طریق' رسوم و عادات اور فکری و عملی کرتبوں کی تفصیل' سیاسی تدبر' رواداری اور ہندوستانیوں کی روشن ضمیری کی تفصیلات ملتی ہیں۔
بیرونی کی **کتاب الهند** (۴۲۱ھ مطابق ۱۰۳۰ء) پوری کی پوری کتاب ہندوستانی عقائد وعلوم وفنون اور زبان وتہذیب کا مجموعہ ہے۔
شہرستانی کی **الملل والنحل** (۱۱۲۷ء) میں لکھی گئی ہے لیکن اس کی معلومات دوسرے مصنفین سے مستعار لی گئی ہیں چنانچہ اس میں سابقہ غلط فہمیاں بھی موجود ہیں۔
عہد سلاطین ہند کے اختتام تک جن کتابوں میں ہندوستان کو موضوع بنایا گیا ہے
ان میں ادریسی کی **نزهة المشتاق** (۱۱۵۴ء) یاقوت کی **معجم البلدان** (۶۲۱ھ مطابق ۱۲۲۴ء) قزوینی کی **عجائب المخلوقات** (۱۲۸۱ء) دمشقی کی **نخبة الدهر** (چودہویں صدی کی ابتدا میں) عمری کی **مسالک الابصار** (۱۳۴۸ء) نویری کی **نهاية الارب** (۷۳۱ھ مطابق ۱۳۳۰ء) اور ابن بطوطہ کا سفرنامہ **عجائب الاسفار** ہے۔

یہ تو وہ کتابیں اور وہ مسلمان مصنفین تھے جو ہندوستان سے باہر کے تھے ان میں سے کچھ نے ہندوستان میں رہ کر اور کچھ نے ہندوستان کے بارے میں سن کر یا پڑھ کر اپنی رائے کا اظہار کیا اور اس کے لیے انہوں نے عربی کو ذریعہ اظہار بنایا۔

عہد وسطیٰ میں آنے والے علماء اور شعرا کی اکثریت چونکہ ایران اور وسط ایشیا سے آئی تھی اس لیے انہوں نے فارسی زبان کو اپنا ذریعہ اظہار بنایا پھر اس زمانہ میں مسلم معاشرہ کے مختلف عناصر کے عروج کی وجہ سے عربی کے مقابلہ میں فارسی کا حلقہ زیادہ وسیع ہو رہا تھا اس لیے بھی بہت سی علمی، دینی اور تاریخی تصنیفات کے لیے کبھی کبھی فارسی کو اپنایا گیا۔

عہد سلاطین کی وہ کتابیں جن میں ہندوستان سے محبت اور شیفتگی کا اظہار کیا گیا ہے ان میں حسن نظامی کی تاج الماثر سرفہرست ہے نظامی نیشاپور کا رہنے والا تھا وہ ہجرت کر کے ہندوستان آیا اور دلی کو اپنا وطن بنالیا اسے ام البلاد کا نام دیا' طبقات ناصری کے مصنف منہاج سراج نے اسے ۱۲۵۹ء میں مکمل کیا دلی کو اس نے "محیط رجال آفاق" لکھا ہے اپنے ایک قصیدہ میں انہوں نے دہلی کو بہشت شمی کہا ہے اسی قصیدہ میں ہندوستان کو چین سے برتر قرار دیا ہے چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ

مبارکباد براسلام ایں بزم شہہ عالم
گزیں ترتیب ہندستان بسے خوشتر زچیں گشتہ

جوامع الحکایات ولوامع الروایات کے مولف سدیدالدین عوفی کے مطابق شمس الدین التمش کے دور کا ہندوستان دنیا بھر کے علماء ادبا اور حکماء وشعرا کا مرکز ہوگیا تھا اور یہاں کے ادنی شہری بھی قیصر وکسری اور تاتاری چین کے خوانین سے افضل تھے۔

کمین بندہ لو بہہ زقیصر وکسری
کمین چاکر لوبہ زخان چین وتتار

ہندوستان پر مغلوں کے حملوں کے وقت ہندوستانی سپاہ نے جس بہادری اور شجاعت کا ثبوت دیا عصامی نے فتوح السلاطین میں اسے بھی محفوظ کردیا ہے اور میدان

جنگ کی تمام تفصیلات سمیت محفوظ کیا ہے اور مغلوں سے جتنے بھی معرکے ہوئے تمام کی جزئیات تک بتائی ہیں، ان جنگوں میں سے بعض کی منظر کشی امیر خسرو نے بھی کی ہے، ان کو دلی سے جو محبت تھی اس کا اندازہ قرآن السعدین کے مطالعہ سے ہوتا ہے جو بغرا خاں اور معزالدین کیقباد کی ملاقات کی منظوم تفصیل ہے وہ دلی کے لیے کہتے ہیں

حضرت دلّی کنف بین وداد　　جنت عدن ست که آباد باد

ہست چو نلت ارم اندر صفات　　حرسها الله عن الحادثات[۱۵۴]

کہیں دلی کو مکہ پر ترجیح دی ہے اسے قبہ اسلام کہا ہے

گرشنود قصه این بوستان　　مکه شود طائف ہندوستان

شہر نبی را بسر اوقسم　　شہر خدا گشته زصیتش اصم

قبه اسلام شده بر جہاں　　بسته او قبه ہفت آسماں[۱۵۵]

اس وقت کی دلی کی جامع مسجد اور حوض شمسی کی تعریف کرتے ہوئے پھر دلی کی تعریف کرنے لگتے ہیں اس کی آب وہوا کی مدح خوانی کرتے ہیں دلی والوں کو فرشتہ صفت کہتے ہیں۔

مردم او جملہ فرشتہ سرشت　　خوش دل وخوش خوئے چو اہل بہشت

دلی کی شاہراہوں اور بازاروں میں چلتے پھرتے حسن کے مجسمے ان کو یہ کہنے پر مجبور کردیتے ہیں کہ

اے دہلی واے بتان ساده　　پگ بسته وریشه کج نهاده

فرماں نبرند ازلنکه ہستند　　از غایت ناز خود مرانه

جائے که بره کنند گلگشت　　بر کوچه ومه گل---پیاده

شاں در ره وعاشقان دبنال　　خوں ناب زدیدہا کشاده

ایشاں ہمه بابحسن بر سر　　ولینہا ہمه بباد--- داده[۱۵۶]

وہ دلی کے حسن سادہ کو یاد کرتے ہیں۔ سر پر پگڑی باندھے کج کلاہ اپنے حسن پر

نازاں، مغرور، جہاں سے گذریں وہ جگہ خوشبو سے مہک جائے ان کے پیچھے پیچھے عشاق قطار در قطار، آنکھیں خون روتی ہوئی" یہ لوگ ان کے عشاق کس طبقہ سے تعلق رکھتے تھے۔

خورشید پرست شد مسلمان   زیں ہندوگان شوخ وسادہ[۱۵]

یہی بات آگے چل کر میر نے بھی کہی کہ "قشقہ کھنچا دیر میں بیٹھا کب کا ترک اسلام کیا" امیر حسن سجزی خسرو کے دوست تھے ان کے بعض اشعار خالصتاً ہندوستانی حسن کی منظر کشی کرتے ہیں۔ پنگھٹ پر گوریوں کو دیکھ کر بے اختیار کہہ اٹھتے ہیں

ہمہ سالہ برآں چہ آمدندے   خرد آشوب دل خواہ آمدندے
چو آب از چاہ بیروں برکشیدند   چو سروے سوے خانہ می خمیدند

ایک ہندو دوشیزہ پر نگاہ پڑی تو پکار اٹھے

بت ہندو نسب چوں ترک خوں ریز   بلب شکر بہ غمزہ شورش انگیز

ایک اور جگہ حسن خوابیدہ کے بیدار ہونے پر کہتے ہیں

بت ہندو سرشت از خواب برخواست   نقاب ابراز مہتاب برخواست

لیکن خسرو جیسی ہمہ گیر محبت ان کے یہاں نہیں ملتی۔

خسرو اور ہندو مت

عہد وسطیٰ کے مسلمان اہل قلم میں شاید خسرو پہلے آدمی ہیں جنہوں نے ہندو مذہب اور ہندوؤں کے عقائد کے بارے میں اپنی رائے کا اظہار بے دریغ کیا ہے، ان کی کثیرالجہات شخصیت کا یہ پہلو بھی سب سے منفرد اور قابل لحاظ ہے، ان کی ارضیت ان کی ذہنی افق کی وسعت کی شاہد ہے ان کی مثنویوں میں ہندوستانی پھلوں، پھولوں، ہندوستانی لباس، مراسم، ہندوستانی حسن، سنسکرت کی خوبیاں، ہندوؤں کے علوم وفنون، ہندوستانی جانور، جادوگر ہندوستانی موسیقی کا ذکر بار بار اور بتکرار ملتا ہے، اس کی تفصیل ہمیں اپنے موضوع سے دور لے جائیگی---- ہندوؤں کے عقائد پر خسرو کی

مثنوی نہ سپہر ان کی ذاتی رائے کی عکاس ہے جو بلا شبہ ان جیسے بہت سے دوسروں کی رائے کی ترجمانی بھی کرتی ہے' نہ سپہر کے آخری باب میں وہ ہندوستانی عوام کی تفصیل بیان کرتے کرتے جب ان کی عقائد کی طرف آتے ہیں تو کہتے ہیں

۲۰- البتہ علم الہیات ایک ایسا میدان ہے کہ اس میں ان کی عقل کوتاہ اور عقلہ سرنگوں ہیں-

۲۱- اہل ہند تنہا ہی اس راہ میں گم نہیں بلکہ فلسفہ نے پوری دنیا پر بڑے مظالم ڈھائے ہیں-

۲۲- کہیں فلسفی علل ومعلول میں گم ہے اور کہیں دنیا کے قدیم وحادث ہونے کی باتیں کرتا ہے-

۲۳- اس قسم کے سینکڑوں ہی عقائد ہیں جن سے اہل ہند بھی انگشت بدنداں وحیران ہیں-

۲۴- اگرچہ ہم لوگوں جیسا ان میں کوئی دیندار نہیں ہے لیکن بہت سے مواقع پر انفرادی طور پر وہ ہم جیسے ہی ہیں-

۲۵- جو وحدت ہستی- قدیم- قدامت' حادث اور زیست بعد مرگ کے معترف اور مقر ہیں-

۲۶- وہ خدا کو ہر عاقل' بے وقوف اور جان دار کا خالق ورازق مانتے اور جانتے ہیں-

۲۷- نیکی وبدی کا خالق' افعال اور اس کے حکم وحکمت ازلی وابدی کے قائل ہیں-

۲۸- ہر فعل کا فاعل مختار اور ہر فعل کا مجاز اسی (خدا) کو سمجھتے ہیں اور ازل سے تاایں دم ہر جزو وکل کا عالم اسی کو گردانتے ہیں-

۲۹- اور ان سب باتوں کے محققانہ طور پر مقر ہیں اور بہت سے گروہوں کی طرح کذب پر مصر نہیں ہیں-

۳۰- اہل ہند ان گروہوں سے بہت اچھے ہیں جو خدا کو خدایانہ مراتب سے نہیں پہچانتے۔

۳۱- وہ اوچھے اور دہرے جو سلب وجود اور مادے کے قایل ہیں برہمن ان کو خاطر میں نہیں لاتے۔

۳۲- ثنویہ گروہ نے ایک ہستی کو دو بنا ڈالا لیکن اہل ہند میں سے ایک بھی یکتائی اور اس کے لفظ کن کا منکر نہیں۔

۳۳- عیسائیت نے روح اور ولدیت کی جانب باگ موڑی۔ یعنی عیسیٰ کو خدا کا بیٹا اور روح القدس وغیرہ کا فلسفہ گھڑا۔

۳۴- ایک قوم نے (جو تجسیم کی قائل ہے) اس نے اجسام کی بات کی لیکن برہمنوں نے اس قسم کی کوئی بات نہیں کی۔

۳۵- ستارہ پرستوں نے سات خداؤں کا یقین کیا لیکن وحدت شناس ہندو اس کے منکر ہیں۔

۳۶- عنصریوں نے چار خداؤں کو مانا' ہندوؤں نے کہا کہ خالق ایک ہی ہے اور وہ اسی پر قائم ہیں۔

۳۷- قوم مشبہ (تشبیہ پسندوں کا گروہ) تشبیہ کی جانب گیا اور اہل ہند اس سے پاک اور منزہ ہیں۔

۳۸- ایک دوسرے گروہ نے نور اور ظلمات کو دل سے خدا مانا (لیکن) ہندوؤں نے ان عقائد سے ناطہ توڑ لیا۔

۳۹- جہاں تک معبود کے متعلق اہل ہند کا عقیدہ ہے وہ اس کے بے مثل اور برحق ہونے کے معترف ہیں (یعنی کسی کو اسکا مثل قرار نہیں دیتے)

۴۰- البتہ وہ پتھر' گھوڑا' گدھا' سورج (گھاس پھونس) ان چیزوں کو پوجتے ہیں تو محض برنبائے اخلاص اور ضرورت پوجتے ہیں۔

۴۱- ان کا کہنا ہے کہ خدا وہی خالق ہے دیوی اور دیوتا محض اس کے مظاہر

اور بلوان ہیں۔

۴۲۔ وہ جو دیوی اور دیوتاؤں کی پوجا کرتے ہیں تو صرف اطاعت اور فرماں برداری کے مظاھرے کے لیے کرتے ہیں۔

۴۳۔ وہ باپ دادا کو جس طرح کرتے ہوئے دیکھتے آئے ہیں اسی طرح کرتے ہیں۔ (یعنی انہیں کی تقلید کرتے ہیں)

اختتامیہ

یہ ایک جائزہ ہے ۶ صدی کے ذہنی اور دینی رویوں کا' انسانی معاشرہ کے لیے اور بالخصوص ایسے معاشرے کے لیے جس کی بنیاد مذہب' خدا ترسی اور انسان دوستی پر ہو یہ ایک بڑی مدت ہے جس میں ایک نئی تہذیب اور ایک نئی زبان پروان چڑھی۔ اس پورے عرصہ نے کئی سیاسی انقلاب دیکھے' کئی خطوں اور کئی نسلوں کے لوگ اپنی اپنی روایات کے ساتھ برسر اقتدار آتے رہے لیکن اس سے ملکی طرز معاشرت کے بنیادی ڈھانچہ میں بڑی تبدیلیاں نہیں آئیں۔ ہاں ملک کا تہذیبی سرمایہ ضرور بڑھتا رہا۔ نئی سوچ نیا انداز فکر اور نئے سماجی رویوں کے لیے جگہ بنتی رہی' تہذیب وتمدن کے اس دھارے میں لوگ اور عوام' بہتے دریا کے ان پتھروں کی طرح تھے جنہیں پانی کا زور گھس گھسا کر سڈول چکنا' گول اور ہم شکل کردیتا ہے' کونے' گوشے کھردار پن' سب کچھ ختم ہوجاتا ہے' تاریخ انسانی' وقت کی رفتار اور فطرت کے تقاضوں سے ہم آہنگی کا ہی نتیجہ یک جہتی کی شکل میں نمودار ہوتا ہے اور اسی سے تہذیبوں کے ارتقائی عمل میں تسلسل باقی رہتا ہے یہ سب کچھ زیادہ تر غیر شعوری طور پر اور کبھی کبھی شعوری طور پر ہوتا رہتا ہے خوبیاں غیر محسوس طریقہ پر اپنا حلقہ اثر بڑھاتی رہتی ہیں' فطرت انسانی کی امن پسندی اور شائستگی اپنی انجذابی صفت کو اور وسیع کردیتی ہے۔

ان صدیوں میں یہ سب کچھ ہوتا رہا' لباس' الفاظ' روایات اور کسی حد تک

عقائد میں تراش خراش ہوتی رہی زیادہ تر از خود اور کبھی کبھی دربار یا سماج کے نگرانوں کے ہاتھوں، پھر کہیں جاکر وہ منزل آئی کہ دونوں فرقوں کی وضع قطع، انداز واظہار گفتگو میں یکسانیت اور مشابہت آگئی۔

لیکن یہ سوچنا کہ پورے کا پورا معاشرہ اسی روش پر عمل پیرا اور انہیں خیالات کا ہمنوا تھا، غلط ہوگا، ایسی قوتیں باربار مزاحمت کرتی رہیں جو اپنے رد عمل کا اظہار کرتی رہیں جو ان تبدیلیوں کو پسند نہیں کرتی تھیں یا جو اپنے اپنے فرقہ کے تشخص کے لیے زیادہ ہی پرجوش تھیں، مگر یہ کوششیں دیرپا ثابت نہیں ہوئیں ان کا اثر وقتی اور زیادہ تر مقامی رہا، دونوں فرقوں کے وہ لوگ دین اور دھرم کا کتابی علم رکھتے تھے، ان کی کوششیں اپنی جگہ تھیں لیکن اس عہد کی سماجی تاریخ دیکھیے تو اندازہ ہوتا ہے کہ عوام نے ارباب مذہب کی تعلیمات پر خواہ ان کی ترجمانی صحیح ہو یا غلط، کم توجہ دی جہاں تک علماء کے احترام اور ان کی سماجی عزت وتکریم کا تعلق تھا وہ ان کو برابر ملتی رہی لیکن بعینہ اسی وقت ان کی بہت سی متشددانہ آرا کو نہ تو درباری سرپرستی حاصل ہوسکی اور نہ عوام کے یہاں قبولیت مل سکی۔ دربار اور عوام دونوں نے اپنی اپنی سیاسی اور سماجی مصلحتوں کو ہمیشہ پیش نظر رکھا، علماء اور فقہا کے علاوہ تہذیبی روحانی اور ثقافتی زندگی کے دوسرے نمائندوں صوفی، سنت، شاعر، معمار اور فنون لطیفہ کے ترجمانوں کا رویہ بالکل الگ رہا ان کی ذہنی افق اور وسیع تھی، ان کی تعلیمات اور تخلیقات کسی ایک خاص فرقہ کے لیے نہیں تھیں بلکہ صرف اور صرف انسانیت کے لیے تھیں۔ ان کا انداز فکر اور طرز عمل دونوں ہی انسان دوستی پر مبنی تھا اور یہ اسی کا نتیجہ تھا کہ انہوں نے آنے والی نسلوں کے لیے جو تہذیبی سرمایہ چھوڑا تھا جدید دور کی عقلیت پرستی، آزادی رائے، جمہوریت سیکولرزم، مساوات اور ٹکنالوجی کی تمام پرکشش اور پر فریب اصطلاحوں کے باوجود ہم اس میں کوئی قابل قدر اضافہ نہیں کرپائے ہیں۔ مذہب اور عقیدہ انسان کے لیے دلبستگی، دلآویزی اور آرام جاں سے عبارت تھا ہم نے اسے دل آزاری، دلشکنی اور آزار جاں بنا دیا ہے۔

کتابیات

آب کوثر	شیخ اکرام	ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، ۱۹۷۹
البدء والتاریخ	المقدسی	
احسن التقاسیم فی معرفۃ الاقالیم	المقدسی	
اسلامی دنیا دسویں صدی عیسوی میں	خورشید احمد فارق	ندوۃ المصنفین، ۱۹۶۳
اسلامی کلچر	عزیز احمد	
اخبار الاخیار	عبدالحق محدث	مطبع ہاشمی میرٹھ
آداب الحرب والشجاعہ	فخر مدبر (مرتبہ آقائی احمد سہیلی خوانسازی)	
الکامل	ابن اثیر	
ابوالعتاہیہ حیاتہ وشعرہ	محمود دش	
التصوف فی الشعر العربی	عبدالحکیم حسان	
انوار اصفیہ (ترجمہ اخبارالاخیار)	لطیف فریدی	شعاع ادب لاہور، ۱۹۵۸
الاغانی	ابوالفرج اصفہانی	
براعظم پاک وہند میں علم فقہ	محمد اسحاق بھٹی	ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، جون ۱۹۷۳
براعظم پاک وہند کی ملت اسلامیہ	اشتیاق حسین قریشی	
بزم صوفیہ	صباح الدین عبدالرحمان	دارالمصنفین
تاریخ فیروز شاہی	برنی	
تاریخ مشائخ چشت	پروفیسر خلیق احمد نظامی	
چچ نامہ	علی بن حامد بن ابوبکر کوفی (۶۱۳ ہجری) تصحیح محمد داود پوتہ ۱۹۳۹	
رود کوثر	شیخ اکرام	
رسائل شبلی	شبلی نعمانی	سلسلہ آصفیہ
سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات	خلیق احمد نظامی	ندوۃ المصنفین
سلسلۃ التواریخ	سلیمان التاجر	
بقات ناصری	منہاج سراج (اردو ترجمہ غلام رسول مہر) اردو سوسائٹی بورڈ، لاہور ۱۹۸۵	

عجائب الاسفار — ابن بطوطہ — اردو ترجمہ

عرب لٹریچر میں قدیم ہندوستان — خورشید احمد فارق — ندوۃ المصنفین، ۱۹۷۳

عہد اسلامی کا ہندوستان — ریاست علی ندوی — ادارۃ المصنفین، پٹنہ ۱۹۵۰

فتوح السلاطین — عصامی (مرتب اے، ایس اوشا، یونیورسٹی آف مدراس ۱۹۴۸

فتوح البلدان — البلاذری — المطبعۃ المصریہ، الازہر ۱۹۳۲

فتاوی تاتار خانیہ — مرتبہ قاضی سجاد حسین — دائرۃ المعارف حیدر آباد ۱۹۸۹

فوائد الفواد — حسن سجزی

قرآن شریف

کبیر صاحب — منوہر لال زتشی — ہندوستانی اکیڈمی

گلزار ابرار (اردو ترجمہ اذکار ابرار کے نام سے) — محمد غوثی شطاری مانڈوی — اسلامک
فاؤنڈیشن لاہور، ۱۳۹۵ھ

مسلمان حکمرانوں کی مذہبی رواداری — صباح الدین عبدالرحمان، دارالمصنفین

منتخب التواریخ — بدایونی

نزہۃ الخواطر — حکیم سید عبدالحئی — حیدر آباد ۱۹۴۷

نہ سپہر — خسرو (اردو ترجمہ محمد رفیق عابد زاہدی — مکتبہ جامعہ دہلی، ۱۹۷۹

ہندوستان میں عربوں کی حکومتیں — قاضی اطہر مبارکپوری — ندوۃ المصنفین دہلی ۱۹۶۸

ہندوستان کے عہد وسطیٰ کی ایک جھلک — صباح الدین عبدالرحمان، دارالمصنفین

ہندوستانی سماج عہد وسطیٰ میں — ڈاکٹر اشرف — نیشنل بک ٹرسٹ ۱۹۷۵

رسالے

برہان اپریل ۱۹۶۲ — جولائی ۱۹۸۳ — اگست ۱۹۸۳

معارف جولائی ۱۹۷۲

Islamic culture April 1946

— انگریزی کتابیات

Adminishra tian of Delhi I.H Quraishi Lahore

Administratian during Muslim Rule in India Calcutta 1934

History of Medival Hindu India c.v. vedia

Medival Indian culture I Dr. yosuf Hussain khan

The Position of Hindus under the Delhi Sultan 1206—1526

Munshi Ram Manohar Lal Publishing

By kanhaya Lal Sirivastava 1979

حواشی

۱- ملاحظہ ہو ابن بطوطہ ج ۳ ص ۹۷-۹۹ کا اردو ترجمہ محمد بن تغلق کے زمانہ میں آنے والوں کی آبادکاری کے لیے ایک محکمہ قائم کر رکھا تھا جس کو سربراہ حاجب الغربا کہا جاتا تھا۔

۲- براعظم پاک وہند کی ملت اسلامیہ از اشتیاق حسین قریشی ص ۳۸

۳- فتوح البلدان البلاذری ص ۴۳۷ نیز چچ نامہ ص ۱۰۴

۴- "کبیر صاحب" ص ۳۶، ۳۲، ۳۳ از پنڈت منوہر لال زتشی، ہندوستانی اکیڈمی، الہ آباد

۵- ایضاً، ص ۳۲

۶- ایضاً، ص ۳۳

۷- البدء والتاریخ ج ۴ ص ۱۵ تا ۳۰ (المقدسی)

۸- ایضاً۔

۹- کتاب البیرونی فی تحقیق ماللہند ص ۲۰ حیدر آباد ۱۹۵۸- ہندو مذہبی فرقوں کے بارے میں عرب مورخین کی تفصیلات کے لیے دیکھئے

عرب لٹریچر میں قدیم ہندوستان مولفہ خورشید احمد فارق مطبوعہ ندوۃ المصنفین ۱۹۷۳' ص ۲۸۴ تا ۳۰۸

۱۰- پاتنجلی : دوسری صدی قبل مسیح کا ایک مصنف جس نے فلسفہ یوگا پر یوگا سترنامی کتاب لکھی تھی۔

۱۱- کتاب الہند ص ۱۳ (عربی) اردو ترجمہ ج ۱ ص ۲۴

۱۲- سورہ توبہ رکوع ۴

۱۳- مسلمان حکمرانوں کی مذہبی رواداری از صباح الدین عبدالرحمان ص ۱۰۲

۱۴- مختصر تاریخ ہند از تارا چند (انگریزی) ص ۱۲۲-۱۲۳

۱۵- رسائل شبلی سلسلہ آصفیہ ص ۴۵-۴۶

۱۶- فتوح البلدان البلاذری ص ۶۴

۱۷- کتاب الخروج ص ۸۴

۱۸- فتوح البلدان البلاذری ص ۴۲۴ المطبعة المصرية الازھر ۱۹۳۲

۱۹- چچ نامہ ص ۲۱۳ تا ۲۱۴ نیز دائرہ معارف اسلامیہ ص ۲۵ تا ص ۳۸ (اہل کتاب کے لیے)

۲۰- قریشی (آئی-ایچ) ایڈمنسٹریشن آف دہلی ص ۳' (لاہور' ۱۹۴۲)

۲۱- Administration during Muslim Rule in India p.p. 57 Calcutta 1934

۲۲- IBID P.P 18

۲۳- History of Medival India Iswari Prasad p.p 46–47 (Allahabad 1925)

۲۴- البلاذری ص ۲۰۸ چچ نامہ کا اقتباس گذشتہ صفحہ پر ملاحظہ ہو

۲۵- البلاذری ص ۴۳۷ المقدسی ص ۴۸۰

۲۶۔ برصغیر پاک وہند کی ملت اسلامیہ، اشتیاق قریشی، ص ۴۱
۲۷۔ بزرگ بن شہریار ص ۴
۲۸۔ برصغیر پاک وہند کی ملت اسلامیہ اشتیاق حسین قریشی ص ۴۳
۲۹۔ برصغیر پاک وہند ملت اسلامیہ اشتیاق حسین قریشی ص ۴۳
۳۰۔ عربی لٹریچر میں قدیم ہندوستان خورشید احمد فارق، ص ۱۷۰
۳۱۔ ایضاً، ص ۱۷۵ ندوۃ المصنفین ۱۹۷۳
۳۲۔ ایضاً، ص ۱۸۰
۳۳۔ ایضاً، ص ۱۸۶
۳۴۔ اسلامی دنیا دسویں صدی عیسوی میں خورشید احمد فارق، ص ۲۷۲ ندوۃ المصنفین، ۱۹۷۳
۳۵۔ چچ نامہ ص ۱۳۶۔۱۳۷
۳۶۔ نزہۃ الخواطر، ج ا، ص ۲۳، حیدر آباد، ۱۹۴۷
۳۷۔ ایضاً، ص ۴۴
۳۸۔ ایضاً، ص ۴۵
۳۹۔ ایضاً، ص ۳۱
۴۰۔ ایضاً، ۳۳ طبع اول حیدر آباد ۱۹۴۷
۴۱۔ ایضاً، ص ۳۸
۴۲۔ ایضاً، ص ۶۴
۴۳۔ ایضاً، ص ۶۵
۴۴۔ ہندوستان میں عربوں کی حکومتیں قاضی اطہر مبارک پوری، ص ۱۵۸۔ ندوۃ المصنفین، ۱۹۶۷
۴۵۔ نزہۃ الخواطر ج ا، ص ۶۵
۴۶۔ ایضاً ص ۶۷
۴۷۔ ایضاً ص ۶۷

۴۸- ایضاً ص ۴۹

۴۹- احسن التقاسیم ص ۴۸۱ للمقدسی

۵۰- ایضاً ص ۳۸۵

۵۱- کتاب الهند البیرونی ص ۵۶

۵۲- کامل لابن اثیر ج ۲، ص ۱۳

۵۳- احسن التقاسیم ص ۱۸۳

۵۴- الصلیحیون والحرکة الفاطمیه فی الیمن ص ۲۲۲ تا ۲۲۸

۵۵- History of Medival Hindu India v 3

by c.v. Wedia مضمون مترجم صباح الدین عبدالرحمان بعنوان "محمود غزنوی اوراس کے جانشین" ص ۳۵ مندرجہ کتاب ہندوستان کے عہد وسطی کی ایک جھلک۔ دار المصنفین ۱۹۵۸ ایضاً ص ۳۹

۵۶- ہندوستان کے عہد وسطیٰ کی ایک جھلک ص ۴۹ ترجمہ

History of Medival Hindu india

۵۷- ثنائے محمدی قلمی نسخہ بحوالہ سلطنت دہلی میں غیر مسلم، آب کوثر، از شیخ اکرام ص ۱۲۸

۵۸- Risde adn Fall of Mohammad b. Tughlaq

Mahdi Hassan p.p 18

۵۹- ہندی قرون وسطی، قاری محمد بشیرالدین، ج دوم، صفحہ ۲۱۰

۶۰- آب کوثر، شیخ اکرام، ص ۹۶

۶۱- فتوح السلاطین ص ۱۱۴- عصامی ترتیب : اے الیس اوشا یونیورسٹی آف مدراس ۱۹۴۸

۶۲- طبقات ناصری ص ۲۲۶ اردو ترجمہ طبقات ناصری ص ۷۸۳ (از غلام رسول مہر) اردو سوسائٹی بورڈ، لاہور، جلد اول ۱۹۵۸

۶۳- مزید تفصیل کے لیے سبع سنابل ص ۲۳۳ اور
Islamic Culture April 1946 pp 174 شیخ عبدالقدوس گنگوہی اور
ان کی تعلیمات۔ اعجاز قدوسی ۶۸ تا ۷۱

۶۴- مزید تفصیل کے لیے اخبار الاخیار، ص ۴۵، مطبع ہاشمی میرٹھ

۶۵- تفصیل کے لیے دیکھیے Islamic Culture April 46 P.P 175

۶۶- تاریخ فیروز شاہی برنی ص ۴۱ تا ۴۴

۶۷- آب کوثر، شیخ اکرام ص ۲۲۸ نیز متعلقہ اقتباس کے لیے دیکھیے دوبار
ملی ص ۷۸ تا ۸۰

۶۸- آب کوثر ص ۱۳۱-۱۳۲-۱۳۳ فوائد الفواد ص ۲۰۵-۲۰۶

۶۹- نزہۃ الخواطر ج ۱، ص ۲۲۳ نیز آب کوثر ص ۱۳۶ ۱۳۷

۷۰- صحیفہ نعت محمدی، برنی، قلمی نسخہ رامپور بحوالہ سلاطین دہلی کے
مذہبی رجحانات، پروفیسر خلیق احمد نظامی ص ۱۱۱

۷۱- فوائد الفواد ص ۱۹۳

۷۲- سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات از پروفیسر خلیق احمد نظامی، ص ۱۱۰

۷۳- فتاوای جہانداری ص ۱۲۰-۱۲۱، بحوالہ سلاطین دہلی کے مذہبی
رجحانات، خلیق احمد نظامی ص ۷۷-۷۸

۷۴- تاریخ فیروز شاہی، ص ۲۱۶-۲۱۷

۷۵- لطائف قدوسی، ص ۳۱ بحوالہ قرون وسطی کی تاریخ، الطاف حسین
خاں شروانی معارف جولائی ۱۹۷۲ ص ۸۲ نیز
آداب الحرب والشجاعہ، ص ۱۲، ۱۳ فخر مدبر۔ فخر مدبر کے لیے مزید تفصیل
کے لیے دیکھیے اسلامک کلچر اپریل ۱۹۷۷ ص ۱۲۷ مضمون از ایم ایس
خاں، نیز آقائے احمد سہیلی خوانساری کا مرتب کردہ نسخہ آداب الحرب
والشجاعہ

۷۶- کشف الظنون، حاجی خلیفہ ۲۷۰ کالم ۱۳۱۳

۷۷- ایضاح المکنون فی ذیل کشف الظنون ج ۲ کالم ۱۵۷
۷۸- بر صغیر پاک وہند میں علم فقہ مولانا محمد اسحاق بھٹی ص ۳۹-۴۰
۷۹- ایضاً ص ۴۷
۸۰- ایضاً ص ۴۸
۸۱- ایضاً ص ۵۰
۸۲- ایضاً ص ۵۰
۸۳- ایضاً ص ۶۹
۸۴- فتاوی قراخانی ص ۳۱۸ بحوالہ برصغیر پاک وہند میں علم فقہ ص ۹۴
۸۵- ص ۳۲۳ بحوالہ برصغیر پاک وہند میں علم فقہ ص ۹۷
۸۶- سیرت فیروز شاہی ص ۱۵۱ بحوالہ' سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات پروفیسر خلیق نظامی
۸۷- تاریخ فیروز شاہی' برنی' ص ۵۳۸
۸۸- فتاوای فیروز شاہی اور عصری مسائل' ظفرالاسلام' برہان جولائی ۸۳ ص ۱ (قسط اول)
۸۹- فتوحات فیروز شاہی' ص ۵' ۱۴' ۱۷' ۲۰ بحوالہ مضمون بالا' ص ۳۲
۹۰- (۳) فتاوائے جہانداری حوالہ بالا
۹۱- فتاوی فیروز شاہی ۴۴۷ ب
۹۲- ایضاً ۳۳۶ ب
۹۳- ۴۸۴ الف
۹۴- ایضاً ۲۱۲ الف
۹۵- برہان- جولائی ۱۹۸۳ ص ۳۲ فتاویٰ فیروز شاہی اور عصری مسائل ۴۸۴ ڈاکٹر ظفرالاسلام
۹۶- فتاوی فیروز شاہی ۳۳۷ الف' ۳۳۶ ب

۹۷۔ ایضاً ۵۰۸ ب

۹۸۔ ایضاً ۲۵۰ ب

۹۹۔ ایضاً ۴۵۵ الف

۱۰۰۔ فتاوی فیروز شاہی اور عصری مسائل از ظفرالاسلام برہان، جولائی ۱۸۸۳، ص ۳۴

۱۰۱۔ فتاوی فیروز شاہی ۵۰۹ الف فتاوی فیروز شاہی پر مزید تفصیل کے لیے دیکھیے نزہۃ الخواطر، ج ۲، ص ۱۸۔۱۹

۱۰۲۔ فتاوی تاتار خانیہ : جلد پنجم، ص ۴۵۳، مطبوعہ دائرہ المعارف، حیدر آباد ۱۹۸۹

۱۰۳۔ فتاوی تاتار خانیہ مرتبہ قاضی سجاد حسین ص ۴۵۴، ج ۵

۱۰۴۔ الفتاوی التاتار خانیہ (کتاب السیر) جلد ۵، ص ۲۳۶۔۲۳۷

۱۰۵۔ الصوفیۃ فی الاسلام نکلسن

۱۰۶۔ الاغانی ج ۹، ابوالفرج اصفہانی، ص۲۵۷

۱۰۷۔ ابوالعتاھیہ حیاتہ وشعرہ ص ۶۰۔۶۱ محمود

۱۰۸۔ الصوفیۃ فی الاسلام نکلسن عربی ترجمہ، ص ۲۳

۱۰۹۔ التصدق فی الشعر العربی عبدالحکیم خان، ص ۲۴۶

۱۱۰۔ انوار صوفیہ، ص ۸۹، ترجمہ اخبار الاخیار۔ مترجم محمد لطیف فریدی ایم اے شعاع ادب لاہور اگست ۱۹۵۸ بشمول حاشیہ

۱۱۱۔ ایضاً ص ۹۱

۱۱۲۔ تاریخ مشائخ چشت ص ۲۹۸، پروفیسر خلیق نظامی

۱۱۳۔ در نظامی۔۔ مولنا علی محمود بن جاندار مترجمہ حسین علی نظامی ص ۱۳۱ مطبوعہ ۱۹۳۵۔ علی محمود بن جاندار کے لیے دیکھیے گلزار ابرار ص ۸۹

۱۱۴۔ فوائد الفواد، مطبوعہ نو لکشور، ص ۸۴

۱۱۵۔ انوار صوفیہ ترجمہ اخبارالاخیار ص ۱۹۱

۱۱۶۔ انوار صوفیہ اخبار الاخیار محمد لطیف فریدی ص ۲۲۳

۱۱۷۔ ایضاً ص ۲۲۷۔۲۲۸

۱۱۸۔ ملفوظات رزاقی ص ۴۲

۱۱۹۔ شاہ عبداللہ شطاری بانی سلسلہ کے لیے دیکھیے اخبار الاخیار ص ۱۷۱

۱۲۰۔ گلزار ابرار اردو ترجمہ اذکار ابرار محمد غوثی شطاری ماتڈوی اسلامک بک فاؤنڈیشن' لاہور ۱۳۹۵

۱۲۱۔ گلزار ابرار ص ۳۰۰ مزید تفصیل کے لیے دیکھیے رود کوثر از شیخ اکرام ص ۳۶ تا ۴۰ نیز معارف نمبر ۵'۷'۹' ۱۹۴۲ غوث گوالیاری پر مضمون ۳ قسطوں میں بقلم مسعود ایم اے

۱۲۲۔ جواہر خمسہ کے لیے دیکھیے برھان دہلی اپریل ۱۹۴۳ بقلم مسعود حسن

۱۲۳۔ منتخب التواریخ ج ا' ص ۳۲۳

۱۲۴۔ رزق اللہ مشتاقی کے لیے دیکھئے اخبارالاخیار ص ۱۶۷' تذکرہ علماء ہند ۶۳

۱۲۵۔ نافع السالکین ص ۱۷۶ بحوالہ تاریخ مشائخ چشت' خلیق احمد نظامی

۱۲۶۔ بحوالہ سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات خلیق احمد نظامی ص ۴۴۹

۱۲۷۔ بزم صوفیہ۔ صباح الدین عبدالرحمان' ص ۱۷۱ تا ص ۱۷۴

۱۲۸۔ نظامی بنسری از خواجہ حسن نظامی ص ۳۰

۱۲۹۔ عہد وسطی کی ایک جھلک' از صباح الدین عبدالرحمان' ص ۳۴۶

۱۳۰۔ عفیف' ص ۳۷۰ بحوالہ ہندوستان میں مسلم حکومتوں کی اساس ص ۳۷۰ از اے بی ایم حبیب اللہ

۱۳۱۔ سلاطین دھلی کے مذھبی رجحانات' خلیق نظامی' حاشیہ' ص ۳۶

۱۳۲۔ فتوح السلاطین عصامی ص ۵۱۵

۱۳۳۔ عجائب الاسفار ص ۲ اردو ترجمہ

۱۳۴۔ ایضاً ص ۳۵

۱۳۵- ایضاً ص ۲۷

۱۳۶- ستی کی تفصیل کے لیے دیکھیے عجائب الاسفار کا اردو ترجمہ' ص ۳۶ تا ۳۸

۱۳۷- ایضاً اردو ترجمہ' ص ۱۰۱

۱۳۸- ایضاً ص ۱۰۹

۱۳۹- ایضاً ص ۱۱۳

۱۴۰- ایضاً ص ۲۱۱

۱۴۱- ایضاً ص ۱۳۳

۱۴۲- ایضاً ص ۱۳۳

۱۴۳- ایضاً ص ۱۳۴

۱۴۴- ایضاً ص ۱۳۴ مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے برہان اپریل مئی ۶۸ ص ۳۴۴ ہندو تہذیب اور مسلمان از محمد عمر جون ۶۸ ص ۳۷۷ اسی مصنف کا مضمون بعنوان۔ قرون وسطی کے ہندوستان کی تہذیبی جھلکیاں جون ۱۹۶۸ ص ۳۹۵ برہان فروری ۱۹۶۸ء ہندو تہذیب

۱۴۵- نظامی بنسری۔ خواجہ حسن نظامی ص ۳۰

۱۴۶- شری ور' ص ۴۳۷' بحوالہ کشمیر سلاطین کے عہد میں محب الحسن' اردو ترجمہ حماد عباسی مطبوعہ' دار المصنفین ۱۹۶۷ شری ور ص ۱۳۲

۱۴۷- کشمیر سلاطین کے عہد میں محب الحسن (اردو ترجمہ) ص ۱۲۴ (از علی حماد عباسی)

۱۴۸- ایضاً ص ۱۲۵

۱۴۹- علمائے حق اور ان کی مظلومیت کی داستانیں ص ۸۸' از مفتی انتظام اللہ شہابی' دینی بک ڈپو' دہلی

۱۵۰- تاریخ داؤدی ص ۲۹-۳۰ ایضاً تاریخ شاہی احمد یار ص ۳۰-۳۱ ایضاً سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات' پروفیسر خلیق احمد نظامی' ص ۴۵۲

۱۵۱۔ واقعات مشتاقی ص ۲۱ ایضاً واقعات فی بحوالہ' مسلمان حکمرانوں کی مذہبی رواداری از صباح الدین عبدالرحمان ص ۲۵

۱۵۲۔ مسلم ثقافت ہندوستان میں۔ ۲۵۶' عبدالمجید سالک' ادارہ ثقافت اسلامیہ' لاہور' طبع دوم

۱۵۳۔ سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات خلیق احمد نظامی' ص ۴۵۹

۱۵۴۔ قران السعدین ص ۲۸ علی گڑھ اڈیشن

۱۵۵۔ ایضاً ص ۲۹

۱۵۶۔ ایضاً ۳۶

۱۵۷۔ ایضاً ص ۳۷

سید جعفر رضا بلگرامی

اسلام میں عقل و نظر کی اہمیت

آج کے دور کا ترقی یافتہ طبقہ عام طور سے یہ نظریہ رکھتا ہے کہ مذہب جاہلوں میں پیدا ہوتا ہے اور جہالت ہی میں پنپتا ہے۔ مذہب اسلام اس نظریہ کی تردید کرتا ہے۔ غور و فکر کی دعوت دیتا ہے' خدا کی نشانیاں بتلاتا ہے۔ عقلاً مطمئن ہونے کی ہدایت کرتا ہے' پھر اصل فیصلہ کی آزادی انسانوں پر چھوڑتا ہے۔ اسلام کی ترویج کا یہ راستہ زور و زبردستی کا نہیں' عقل و ریزن کا راستہ ہے۔

اسلام میں عقل و نظر کی اہمیت جاننے کے دو وسائل ہیں: ایک قرآن مجید اور دوسرا رسول وائمہ طاہرین۔ جب ہم قرآن مجید پر نظر ڈالتے ہیں تو یہ انکشاف ہوتا ہے کہ جو پہلی آیت نازل ہوئی وہ پڑھنے سے متعلق تھی یعنی اقرا باسم ربک پڑھو اپنے رب کے نام سے' ظاہری معنی تو یہ ہوئے کہ خدا پڑھنے کا حکم دے کر علم کی اہمیت واضح کر رہا ہے لیکن اگر اس کے روح معنی پر غور کریں تو پتہ چلے گا کہ خدا اپنی پہچان کرانے کا ذریعہ علم کو قرار دے رہا ہے۔ گویا عقل و نظر پیدا کرو تب ہم کو پہچان سکو گے۔ اس طرح علم خدا کی خصوصیت اور عقل و نظر اسلام کی قدر کی حیثیت رکھتے ہیں۔ یہ بڑی معروف آیت ہے جس کا عام طور سے ذکر تمام ذاکرین کرتے رہتے ہیں۔

پروفیسر سید جعفر رضا بلگرامی' شعبہ سیاسیات' جامعہ ملیہ اسلامیہ' نئی دہلی

جس آیت کو اولیت کا درجہ حاصل ہے وہ علم ہی سے متعلق ہے جس کے نتیجہ میں علم کی اہمیت دوبالا ہوجاتی ہے۔ پھر بھی یہ کہنے کی گنجائش ہے کہ محض ایک آیت یہ ثابت کرنے کے لیئے کافی نہیں ہے کہ اسلام میں عقل ونظر ایک قدر کی حیثیت رکھتے ہیں۔ یاد رکھیے کہ قرآن مجید میں ۷۰۴ آیتیں علم یا اس کے کسی مخرج سے متعلق ہیں جیسے عالم، علم، عالموں، علیم وغیرہ۔ قلم کا ذکر دوبار ہوا ہے، کتاب کا ذکر ۲۳۰ بار ہوا ہے اور لکھنے سے متعلق ۳۱۹ آیتیں ہیں۔ اس کے علاوہ، امام موسیٰ ابن جعفر سے منقول ہے کہ قرآن مجید کی مندرجہ ذیل آیتیں انسان کی عقل ونظر کو مہمیز کرتی ہیں :

۲۱ : ۱۲، ۴۰ : ۶۷، ۴۵ : ۵، ۵۷ : ۱۷، ۱۳ : ۴،

۳۰ : ۲۴، ۶ : ۱۵۲، ۳۰ : ۲۸، ۶ : ۳۲، ۳۷ : ۱۳۸،۱۳۶

۳۹ : ۴۳، ۳۵، ۲۹ : ۴۳، ۲ : ۱۷۰، ۲۱ : ۱۷۱، ۱۰ : ۴۲،

۲۵ : ۴۴، ۵۹ : ۱۲، ۲ : ۴۴، ۶ : ۱۱۱، ۳۱ : ۲۵،

۲۹ : ۴۳، ۳۴ : ۱۳، ۳۸ : ۲۴، ۴۰ : ۲۸، ۱۱ : ۴۰،

۶ : ۳۷، ۷ : ۱۳۱، ۸ : ۴۴، ۱۰ : ۵۵، ۲۷ : ۶۱،

۲۸ : ۵۷، ۳۹ : ۴۹، ۴۴ : ۳۹، ۵۲ : ۴۷، ۵ : ۱۰۳،

۱۰ : ۶۰، ۲۷ : ۷۳، ۲ : ۲۶۹، ۳ : ۷، ۳ : ۱۹۰،

۱۳ : ۱۹، ۳۹ : ۹، ۳۸ : ۲۹، ۴۰ : ۵۳ و ۵۴، ۵۱ : ۵۵،

۵۰ : ۳۷، ۳۱ : ۱۲، ۳ : ۸

سچ پوچھیے تو یہ آیتیں، عقل ونظر اور ریزن پر ایک "صحیفہ کاملہ" کی حیثیت رکھتی ہیں۔ یہ حوالے خود اس بات کا مظہر ہیں کہ قرآن مجید علم پر کتنا زور دے رہا ہے۔

اگر قرآن میں علم بہ حیثیت اصول پیش کیا گیا تو رسول وائمہ معصومین کے ارشادات میں اس کی وضاحت وتشریح ملتی ہے۔ سب سے پہلے رسولﷺ کے ارشادات کو لے لیجیے! خدا کے یہاں کسی کے اعمال بقدر عقل وعلم متعین ہوں گے

یعنی قیامت میں سزا وجزا کا تعین بقدر عقل ہوگا[2] خدا نے اپنی مخلوق کو بجز عقل اور کوئی بہترین سوغات نہیں دی[3] خدا رسولوں کا تقرر ہی نہ کرتا سوائے اس کے کہ انسان کی عقل درست کرنا اصل مقصد تھا[4] ایک عقل مند کی غفلت' ایک جاہل کے ہوش وگوش سے بہتر ہے[5] ایک عقل مند کا اپنی جگہ پر قیام جاہل کے اس سفر سے بہتر ہے جو حج کے لئے اختیار کیا گیا[6] انسان اپنی ذمہ داریاں پوری ہی نہیں کرسکتا جب تک کہ عقل سے وہ ان کی حیثیت آنک نہ لے[7] عالموں کے پیر کی خاک عبادت گذاروں کی تمام عبادت پر بھاری ہے[8] عالم کے قلم کی روشنائی شہید کے خون سے زیادہ قیمتی ہے۔ رسول کے یہ ارشادات عقل ونظر سے متعلق معنی کا ایک خزانہ ہیں۔

رسول ﷺ نزول وحی کو پابندی سے لکھواتے تھے جن کے لکھنے والوں کو کاتب وحی کے لقب سے جانا جاتا ہے۔ خود رسول ﷺ کے ارشادات نقل ہوئے اور اس مخصوص علم کی مہارت رکھنے والے محدثین کہلائے۔ لیکن یہ بات بہت کم لوگوں کو معلوم ہے کہ رسول ﷺ کی بیٹی' جناب فاطمہؑ وہ پہلی محدثہ تھیں جنہوں نے رسول ﷺ کی زندگی میں ارشادات رسول پر مشتمل "صحیفہ فاطمہ" نام کی ایک کتاب مرتب کی تھی۔ یہ سب کاوشیں عقل ونظر پیدا کرنے کے لئے کی گئی تھیں اور سچ پوچھئے تو آج پوری اسلامی سائنس کے بنیادی ستون یہی قرآن وحدیث ہیں۔

جب ہم ائمہ معصومین کی طرف توجہ کرتے ہیں تو حضرت علی علیہ السلام کی نہج البلاغۃ دنیائے اسلام میں عقل ونظر کی سب سے روشن علامت نظر آتی ہے۔ مستند دانشوروں کی نگاہ میں نہج البلاغۃ "تحت کلام خالق فوق کلام مخلوق" کا درجہ رکھتی ہے۔ مفتی دیار مصریہ علامہ شیخ محمد عبدہ نے مصر اور بیروت میں اہل سنت کے علمی مرکزوں کو نہج البلاغۃ کے فیوض سے بہرہ مند کیا۔ وہ خود نہج البلاغۃ کے اپنے تفصیلی حواشی میں اپنے تاثرات کا اس طرح اظہار کرتے ہیں:

"ہر مقام پر مجھے ایسا محسوس ہورہا تھا کہ جیسے لڑائیاں چھڑی ہوئی ہیں' نبرد آزمائیاں ہورہی ہیں۔ بلاغت کا زور اور فصاحت پوری قوت سے حملہ آور ہے۔

توہمات شکست کھا رہے ہیں۔ شکوک وشبہات پیچھے ہٹ رہے ہیں۔ خطابت کے لشکر صف بستہ ہیں۔ طلاقت لسان کی فوجیں شمشیرزنی اور نیزہ بازی میں مصروف ہیں۔ وسوسوں کا خون بہایا جارہا ہے' اور توہمات کی لاشیں گر رہی ہیں۔ اور ایک بار یہ محسوس ہوتا ہے کہ بس حق غالب آگیا اور باطل کی شکست ہوگئی اور شک وشبہ کی آگ بجھ گئی اور تصورات باطل کا زور ختم ہوگیا۔ اور اس فتح ونصرت کا سہرا اس کے علمبردار اسداللہ الغالب علی ابن ابی طالب کے سر ہے۔ بلکہ اس کتاب کے مطالعہ میں جتنا جتنا میں ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوا میں نے مناظرہ کی تبدیلی اور مواقف کے تغیر کو محسوس کیا۔ کبھی میں اپنے آپ کو ایسے عالم میں پاتا تھا جہاں معانی کی بلند روحیں خوشنما عبارتوں کے جامے پہنے ہوئے پاکیزہ نفوس کے گرد چکر لگاتی اور صاف دلوں کے نزدیک آکر انہیں سیدھے رستے پر چلنے کا اشارہ کرتی اور نفسانی خواہشوں کا قلع قمع کرتی اور لغزش مقامات سے متنفر بناکر فضیلت وکمال کے راستوں کا سالک بناتی ہیں اور کبھی ایسے جملے سامنے آجاتے ہیں جو معلوم ہوتا ہے کہ تیوریاں چڑھائے ہوئے اور دانت نکالے ہوئے ہولناک اشکال میں آگے بڑھ رہے ہیں اور ایسی روحیں ہیں جو چیتوں کے پیکروں میں اور شکاری پرندوں کے پنجوں کے ساتھ حملہ پر آمادہ ہیں۔ اور ایک دم شکار پر ٹوٹ پڑتے ہیں اور دلوں کو ان کے ہوا وہوس کے مرکزوں سے جھپٹ کر لے جاتے ہیں اور ضمیروں کو پست جذبات سے زبردستی علیحدہ کردیتے ہیں اور غلط خواہشوں اور باطل عقیدوں کا قلع قمع کردیتے ہیں۔ اور بعض اوقات میں جیسے مشاہدہ کرتا تھا کہ ایک نورانی عقل جو جسمانی مخلوق سے کسی حیثیت سے بھی مشابہ نہیں ہے خداوندی بارگاہ سے الگ ہوئی اور انسانی روح سے متصل ہوکر اسے طبیعت کے پردوں سے اور مادیت کے حجابوں سے نکال لیا اور اسے عالم ملکوت تک پہونچا دیا اور تجلیات ربانی کے مرکز تک بلند کردیا اور لے جاکر عالم قدس میں اس کو ساکن بنادیا اور بعض لحات میں معلوم ہوتا تھا کہ حکمت کا خطیب صاحبان اقتدار اور قوم کے اہل حل وعقد کو للکار رہا ہے اور انہیں صحیح راستہ پر چلنے کی دعوت دے رہا ہے اور ان کی غلطیوں

پر متنبہ کررہا ہے اور انہیں سیاست کی باریکیاں اور تدبر وحکمت کے دقیق نکتے سمجھا رہا ہے اور ان کی صلاحیتوں کو حکومت کے منصب اور تدبر وسیاست کی اہلیت پیدا کرکے مکمل بنارہا ہے۔"

علامہ محمد عبدہ کی تفسیر کا یہ اقتباس' نہ صرف یہ کہ **نہج البلاغۃ** کا بہترین تعارف ہے بلکہ خود ان کی عقل ونظر کی گہرائی وگیرائی کی نمائندگی کرتا ہے۔ یہاں تک کہ جدید ذہن کے عیسائی اسکالرس **نہج البلاغۃ** کے متعلق لکھتے ہیں کہ اس کو پڑھنے کے بعد ایسا محسوس ہوتا ہے کہ یہ "کائنات یا تو حضرت علیؓ نے بنائی ہے یا ان کے سامنے بنائی گئی ہے۔" ان تاثرات کے غلیوں میں مبالغہ اور غلو کے رجحانات ڈھونڈے جاسکتے ہیں لیکن پھر بھی یہ بات ناقابل تردید ہے کہ **نہج البلاغۃ** زمان ومکان سے ماورا ہوکر' عقل ونظر کو مہمیز کرتی ہے۔

خود حضرت علیؓ نے علم کی اہمیت بڑے دلچسپ پیرائے میں واضح کی ہے۔ وہ کہا کرتے تھے کہ ایک روز جبرئیل حضرت آدمؑ کے پاس آئے اور کہا کہ خدا نے تین چیزیں علم' دین اور حیاء دے کر مجھے آپ کے پاس بھیجا ہے اور کہا ہے کہ آپ ان میں سے کسی ایک کا انتخاب کرلیں۔ حضرت آدم نے ان میں سے علم کا انتخاب کرلیا۔ جبرئیلؑ نے دین وحیاء کو مخاطب کرکے کہا کہ چونکہ تم دونوں کا انتخاب نہیں ہوا ہے اس لیئے میرے ساتھ واپس چلو۔ اس پہ دین وحیاء نے جواب دیا کہ ہم دونوں کو تو بحکم خدا علم ہی کے ساتھ رہنا ہے۔ علم سے جدا ہوکر ہم کہیں نہیں جاسکتے۔ جبرئیل خالی ہاتھ واپس چلے گئے۔ اس واقعہ میں صرف علم ہی کی اہمیت واضح نہیں ہوتی بلکہ یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ دین وحیاء علم ہی سے وابستہ ہیں۔ علم دین وحیاء کے درمیان ایک مستند ومرکزی کڑی ہے کہ اگر یہ کڑی ٹوٹ جائے تو بجائے خود دین وحیا کی کوئی حیثیت باقی نہیں رہتی۔ مذہب کی اساس دین ہے لیکن خود دین کی اساس علم ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ عقل ونظر کی کمی' دین کو کمزور اور مذہب کو کھوکھلا کردیتی ہے۔

یہی وجہ ہے کہ خود رسول ﷺ نے جہاں دین کا ڈھانچہ مرتب کیا وہاں

ساتھ ہی علم کا ڈھانچہ بھی تیار کیا جس کی حفاظت میں رہ کر دین اپنے اساس ہونے کے فرض کو بخوبی پورا کرسکتا ہے۔ رسول ﷺ نے بتلایا کہ علم تین عوامل پر مشتمل ہے: رائے' خبر اور معلومات۔ رائے وہ ہے جس کی عملی طور پر تصدیق نہ ہوسکے' خبر وہ ہے جس کا مخالف عنصر جہالت ہے' معلومات حقیقت شناسی ہے جس کے مدمقابل بدعقلی ہے۔ یہ وہ اجزائے ترکیبی ہیں جن کے مرکب کا نام علم ہے۔ پھر رسول ﷺ نے علم کا دائرہ عمل بتلایا۔ اس اعتبار سے اس کے پانچ پہلو ہیں: علم ایک انکشاف ہے' رہنمائی کے لئے' علم کا ایک حصہ حدیث ہے' اخلاقی نشو ونما کے لئے' علم ایک فلسفہ ہے' بصیرت کو فروغ دینے کے لئے' علم ایک سائنس ہے' حقیقت شناسی کے لئے' اور علم ایک جہد مسلسل ہے' اجتہاد نظام زندگی کے لئے۔ (یہاں اجتہاد کے معنی کوشش وجدوجہد کے ہیں۔) علم کا پورا خزانہ انہیں پانچ پہلوؤں میں مضمر ہے جن کا نگراں تعقل (ریزن) ہے جو عقل کا ذریعہ بھی ہے اور پرکھ بھی۔[۲]

بعد وصال رسول ﷺ دو مکتبۂ فکر پیدا ہوئے۔ ایک طبقہ کا یہ خیال تھا کہ علم کو قیاس ورائے تک ہی محدود رکھنے میں عافیت ہے۔ اس سے اسلام اپنی اصل ہیئت وشکل میں برقرار رہے گا ورنہ خبر ومعلومات میں انسان کی مادّی ذہنیت شامل ہوگی جو اسلام کی اصل ہیئت وشکل کو بگاڑ دے گی۔ انسان کا مادّی ذہن مذہب کی روحانیت کو سمجھنے سے قاصر ہے اس لیئے مذہب کی روح کو انسانی عقل سے آلودہ نہیں کرنا چاہیئے اور جو طبقہ ایسا کررہا ہے وہ مذہب اسلام کی روح بدل رہا ہے اس لئے قابل مذمت ہے۔

اس طبقے کو جس بات کا خدشہ ہے اس کا ازالہ خود امام موسیٰ ابن جعفر نے تعرض وتوازن کے ذریعہ کردیا ہے۔ انہوں نے تنبیہہ کی کہ اگر کسی شخص کا ریزن اضافی قوت تعلق' بے جا امید و توقعات اور لامحدود نفسانی خواہشات سے مغلوب ہوگیا' تو ریزن ختم ہوجائے گا اور اگر کسی شخص میں ریزن ختم ہوگیا تو وہ نہ دین کا رہا نہ دنیا کا۔[۳] اس احتیاط کے ساتھ' روح مذہب انسانی عقل سے آلودہ نہیں ہوسکتی۔

دوسرے طبقے کا خیال ہے کہ اگرچہ رسول ﷺ کی بتلائی ہوئی علم کی اسکیم میں رائے بھی ایک جز ہے لیکن کمزور جز ہے اس لئے کہ خود رسول ﷺ نے یہ ارشاد فرمایا کہ رائے وہ ہے جس کی کوئی عملی تصدیق نہیں۔ اس لئے محض قیاس ورائے کی بنیاد پر عقل ونظر پیدا نہیں کی جاسکتی۔ ایک طرف علم کے مرکب کا دو تہائی حصہ حذف ہوجاتا ہے' دوسری طرف ایک تہائی جز وہ ہے جو اس مرکب میں سب سے زیادہ کمزور ہے۔ محض اس سے انسان کے ریزن کو فروغ نہیں مل سکتا۔ اور اسلام کو صحیح طور پر سمجھنے کے لئے عقل ونظر نہیں پیدا ہوسکتی۔ ہم عقل ونظر سے ہی خدا کو پہچانتے ہیں' اصل روحِ مذہب سمجھ سکتے ہیں' اپنی بے اعتقادی دور کرسکتے ہیں' یہ قیاس ورائے پر مبنی غیر مکمل علم ہی ہے جو غیر ضروری امید وتوقعات پیدا کرتا ہے جس سے ریزن کمزور پڑتا ہے۔ اگر علم ایسا ہی مضرت رساں ہے تو قرآن میں علم پر اتنا زور کیوں؟ رسول وائمہ کے یہاں اتنے ارشادات کیوں؟ رسول کا علم ڈھانچہ تیار کرنے کے پیچھے کیا مقصد ہوسکتا ہے؟ طبقۂ مخالف کا یہ احتمال کہ مادی ذہنیت سے روح مذہب کے مجروح ہونے کا امکان ہے' ایسی ہی منطق معلوم ہوتی ہے جیسے کہ کوئی محض اس وجہ سے اسٹیل پیدا کرنے کی مخالفت کرے کہ اس سے تلوار بنائی جاسکتی ہے۔

غرضیکہ ایک طبقہ قیاس ورائے پر زور دینے لگا کہ مذہب اپنی اصل روحانیت کے ساتھ برقرار رہے' انسانی عقل سے آلودہ نہ ہونے پائے چاہے انسانی سمجھ کی دسترس سے باہر رہے۔ دوسرا طبقہ علم وریزن پر زور دینے لگا جس کے بغیر نہ تو عقل ونظر پیدا ہو سکتی ہے اور نہ اصل مذہب سمجھا جاسکتا ہے۔ اہل سنت میں مولانا ابوالکلام آزاد عقل ونظر اور مولانا شبلی قیاس ورائے کے حامی تھے۔ اسی طرح شیعوں میں مولانا علی نقی صاحب عقل ونظر اور ان کے مخالفین قیاس ورائے کے حامی تھے۔

یہ دونوں ہی طبقے اگرچہ اپنے اپنے نقطۂ نظر کے لئے مضبوط دلائل رکھتے ہیں لیکن اپنی انتہا پسندی میں پہونچ کر مذہب کے لئے صحت مند تاثر نہیں چھوڑتے۔ مثال کے طور قیاس ورائے والا طبقہ اپنی انتہا پسندی میں توہم پرستی کا موجب بن جاتا

ہے۔ عوام میں یہ توہم پرستی مذہب کا روپ دھار لیتی ہے جس کے نتیجہ میں ایک طرف عوام کے ذہن سے توہم پرستی اور اصل مذہب میں فرق سمجھنا مشکل ہوجاتا ہے دوسری طرف پڑھے لکھے طبقے کے ذہن سے یہ تاثر مٹانا مشکل ہوجاتا ہے کہ مذہب جاہلوں میں پیدا ہوتا ہے اور جہالت میں پنپتا ہے۔ اسی طرح عقل و نظر والا طبقہ پورے مذہب کو صرف عقلی دلائل کی روشنی میں دیکھتا ہے اور عقل کی گرفت سے بالاتر مذہبی جز کو نظر انداز کرتا ہے اور قابل غور نہیں سمجھتا۔ حالانکہ حضرت علیؓ نے اپنے بیٹے امام حسن کو جو ایک خط لکھا ہے اس میں صاف طور پر اس کی وضاحت کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں: "اگر کوئی چیز تمہارے نزدیک ناقابل فہم ہو تو اس کو اپنے فہم وادراک سے ماورا سمجھو کیونکہ تم جاہل پیدا ہوئے اور تمہارا تمام تر علم اکتسابی ہے۔ اس لئے بہت سی ایسی چیزیں ہیں جو تمہارے علم میں نہیں اس لئے قطعی طور پر رد کرنے کے بجائے سمجھنے کی کوشش کرو اور فی الحال اس کے خلاف ثبوت نہ ملنے پر اس کو دائرہ امکان میں رکھو"۔ اس صریحی تشریح کے باوجود عقل و نظر والا طبقہ مذہب کو صرف عقل کے چوکھٹے ہی میں محدود رکھتا ہے۔

اس طرح جو عقل و نظر والے طبقے کے لیئے ناقابل گرفت ہے وہی قیاس ورائے والے طبقے کے لئے روح مذہب بن گیا اور جو قیاس ورائے والے طبقے کے لئے روح مذہب ہے وہی عقل و نظر والے طبقے کے نزدیک توہم پرستی کا سبب بن گیا۔ اس مخالفت میں یہ بنیادی بات ہمیشہ نظر انداز رہی کہ دونوں طبقوں کا نقطہ نظر اتنا برا نہیں جتنا کہ ہر ایک کا یہ سمجھنا کہ دوسرا برا ہے۔

دونوں طبقوں کی ردوقدح کی گونج میں ایک حقیقت گم ہے۔ مادی ماحول میں پلا بڑھا ذہن، غیر مادی تصورات کو سمجھنے سے قاصر ہے۔ یہ انسان کی ایک خلقی کمزوری ہے۔ جس شخص نے کبھی آم کا ذائقہ نہ چکھا ہو اس کو نہ تو محض قیاس سے اور نہ ہی عقل و ریزن کا سہارا لے کر ذائقہ سے واقف کرایا جاسکتا ہے۔ یہ تبھی ممکن ہے جبکہ مادی حیثیت سے آم کھاکر اس کے ذہن کو آم کے ذائقہ کا تجربہ ہوچکا ہو۔ جب تک

یہ تجربہ نہ ہو جائے دونوں ہی طبقوں کا اپنے اپنے نقطۂ نظر پر زور دینا عبث ہے۔

انسانی عقل روح کو نہیں سمجھ سکتی۔ انسانی عقل کی اس کمزوری ہی کے پیش نظر رسول ﷺ نے کہہ دیا کہ روح حکم خدا ہے۔ اس طرح کے غیر مادی تصورات کو سمجھانے کے لئے یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ ان کو مادّی طور پر مجسم کیا جائے تب انسانی ذہن اس کو سمجھ سکتا ہے۔ مثال کے طور پر انسان کا مادّی ذہن نہیں سمجھ سکتا کہ عقل کیا ہے۔ لیکن اگر کوئی آدمی عقل مندی کا کام کرے اور کہا جائے کہ یہ آدمی بڑا عقل مند ہے تو فوراً سمجھ میں آجائے گا کہ عقل کیا ہے۔ اس لیئے کہ عقل کو عقلمندانہ عمل میں مجسم کردیا گیا۔ اب انسان نے سمجھا کہ ریزن کو اگر مجسم کردیا جائے تو وہ عقل کہلاتی ہے، گویا عقل ریزن کا مظہر ہے۔ اسی طرح انسان نہیں سمجھ سکتا کہ اسپرٹ کیا ہے لیکن جب انسان سے بہادری کے کارنامے سرزد ہوتے ہیں تو اس کو شجاع کہا جاتا ہے۔ اب انسان سمجھ جاتا ہے کہ شجاعت اسپرٹ کا مظہر ہے۔ علم کا بھی یہی معاملہ ہے رسول ﷺ نے حدیثیں پیش کیں، علم کا ڈھانچہ مرتب کیا لیکن بہرحال رسول انسان کے مادّی ذہن کی اس کمزوری سے واقف تھے کہ وہ علم جیسے غیر مادی تصور کو سمجھنے سے قاصر ہے۔ اس کو سمجھانے کے لئے علم کو مادی حیثیت سے مجسم کرنا ضروری تھا۔ تبھی ذہن نشین ہو سکے گا کہ علم ہے کیا۔ اسی کے پیش نظر رسول ﷺ نے کہا کہ "میں شہر علم اور علی اس کا دروازہ ہیں" اب سمجھ میں آیا کہ علم کیا ہے۔ اب یہی علم کی وہ مجسم شکلیں ہیں جن کی رفتار و گفتار، عقل و نظر کو مہمیز کرتی ہے۔

قیاس ورائے والے طبقے کو یہ سمجھنا چاہئے کہ عقل و نظر کو متروک نہیں سمجھا جاسکتا اس لئے کہ مذہب انہیں انسانوں کو اختیار کرنا ہے جو عقل رکھتے ہیں اور مذہب کو سمجھنے کے لئے فطری طور پر عقل کا استعمال جائز سمجھتے ہیں۔ بالخصوص جبکہ قرآن کے احکامات اور رسول ﷺ کی کاوشیں اس کے مطابق ہیں۔ عقل و نظر والے طبقے کو یہ سمجھنا چاہئے کہ غیر مادی تصورات کو مادی حیثیت سے مجسم کرنا بے حد

ضروری ہے۔ اس سہل پسندی سے کام نہیں چلے گا کہ جو ناقابل گرفت ہے وہ متروک ہے۔ سچ پوچھیے دونوں طبقوں میں نقطۂ نظر کا تصادم نہیں ہے بلکہ صلاحیت کی کمی کا رد عمل ہے جس کے نتیجہ میں اختلاف ہے۔ قیاس ورائے والے طبقے میں عقل و نظر کو انگیز کرنے کی صلاحیت نہیں، عقل و نظر والے طبقے میں غیر مادّی تصورات کو مادّی حیثیت سے مجسم کرنے کی صلاحیت نہیں۔ اور صلاحیت کی اس کمی کو چھپانے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ دوسرے کی تنقید کرکے اپنے نقطۂ نظر کو مضبوط کرو۔

اگر رسول ﷺ کا لائحہ عمل سامنے ہو تو دونوں طبقوں کے بنیادی اختلاف مٹ جائیں۔ رسول ﷺ کے علمی ڈھانچے سے قیاس ورائے والوں کو سبق لینا چاہئے اور رسول ﷺ کی علم جیسے غیر مادی تصور کو یہ کہہ کر مجسم کرنے کی کوشش کہ میں شہر علم ہوں اور علی اس کا دروازہ ہیں، ایسی مثال ہے جو عقل و نظر والوں کے لئے قابل تقلید ہونا چاہئے۔

آج اسلام میں فرقوں کی تقسیم دراصل روایت پرستوں اور تعقل پرستوں کی تقسیم کا نتیجہ ہے۔ روایت پرست علم پر عقیدت کو ترجیح دیتے ہیں جبکہ تعقل پرست عقیدت پر علم کو ترجیح دیتے ہیں۔ عقیدت وعلم کی تکرار میں یہ کون سمجھائے کہ "دیکھ کر یقین کرنا اتنا پراعتماد نہیں ہوتا جتنا کہ یقین کرکے دیکھنا پراعتماد ہوتا ہے۔" اس مقولے کی بنیاد پر عقیدت علم کے بغیر اور علم عقیدت کے بغیر نامکمل ہے۔ عقیدت وعلم کے درمیان یہی کڑی کہیں گم ہے جو دونوں کے درمیان نفاق کو اتفاق میں تبدیل کرسکتی تھی۔

کاش کہ یہ دونوں سہیلیاں اپنے اپنے دوپٹہ بدل لیتیں تو عقل و نظر کی تصویر مکمل ہوجاتی اور اسلام کا نقشہ بدل جاتا۔

حواشی

۱۔ سنہ ۱۹۸۳ء میں جرمنی کے دوران قیام برلن کی مشہور ھمبولٹ یونیورسٹی کے کٹیلاگ کارڈ میں، میں نے خود اس کتاب کا نام دیکھا ہے۔ نسخہ تلاش کروانے کی بہت کوشش کی لیکن آخر میں لائبریرین نے کہا کہ کتاب کا نام اگرچہ کارڈ پر ہے لیکن نسخہ موجود نہیں ہے۔ دوسری جنگ عظیم، تقسیم جرمنی اور سیاسی بحران میں غالباً یہ کتاب یا تو کہیں گم ہے یا تلف ہوچکی ہے۔ مستند محدثین کے یہاں ماخذ اسی طرح کی کتابیں ہوں گی۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر یہ کتاب دریافت ہوجائے تو یہ سب مستند محدثین ثانوی ماخذ قرار پائیں گے۔

۲۔ دیکھیے **الکلیانی : الکافی**، **الکلیانی** تیسری صدی کے بلاتفریق فرقہ، مجدد تھے جو پوری صدی میں ایک شخص ہوتا ہے۔ ان کی ضخیم کتاب **الکافی** میں پوری توثیق و تحقیق کے ساتھ ۱۶۱۹۹ احادیث درج ہیں۔ یہ کتاب تین حصوں : اصول، فقہ اور روایت میں تقسیم ہے۔ اصول دو جلدوں میں ہے اور ہر جلد میں ۴ کتابیں ہیں، فروع کے حصہ میں پہلی جلد میں ۳ کتابیں، دوسری جلد میں ۳ کتابیں، تیسری جلد میں ۳ کتابیں، چوتھی جلد میں ۹ کتابیں، اور پانچویں جلد میں ۷ کتابیں ہیں۔ آخری حصہ روایت کا ہے جس میں رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم و ائمہ کے اقوال اور خطبات درج ہیں۔ ہر کتاب کے عنوانات جدا جدا ہیں۔ **الکافی** کے اصول کے حصہ میں، جلد پہلی کے ۳۷ سے ۳۸ صفحات میں رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اس علمی ڈھانچے کی بحث ہے۔ **الکلیانی** کا مقبرہ بغداد میں ہے اور **المشائخ** کے نام سے مشہور ہے۔

۳۔ مرتضیٰ مطہری، **التوحید**، جلد ۲، ۱۴۰۵، صفحہ ۴۲

۴۔ **ایضاً**، صفحہ ۱۳

ضیاء الدین ملک فلاحی

امام ابو حنیفہ اور انکے فقہی افکار

ایک مطالعہ

دوسری صدی ہجری میں فقہ واجتہاد کے میدان میں جس عظیم ہستی نے کارہائے نمایاں انجام دیئے' جس نے اسلامی خلافت کو منہاج نبوت پر قائم ودائم رکھنے کی بھرپور مصلحانہ جدوجہد کی' جس نے اپنے علمی تبحر اور قرآن وسنت پر گہری نظر سے کام لے کر امت مسلمہ کے اندر ابھرنے والے ہزاروں نئے مسائل کا حل تلاش کرکے شریعت اسلامیہ کے قیام ودوام کی ضمانت فراہم کی اور جس کی علمی رہنمائی تقوی وطہارت' جرات وغیرت اور معاہدانہ کردار سے ایک دنیا متاثر اور مرعوب ہے اس کا نام نامی اسم گرامی امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے سوا اور کیا ہوسکتا ہے۔

نعمان نام' ابوحنیفہ کنیت اور امام اعظم لقب ہے۔ نسلاً کیا تھے اس سلسلہ میں اختلاف پایاجاتا ہے۔ عربی' ایرانی' افغانی اور نبطی ہونے کے سلسلہ میں روایتیں ملتی ہیں۔ مشہور روایات کے مطابق آپ فارسی تھے[1] امام ابوحنیفہ کی سن پیدائش کے متعلق دو طرح کی روایتیں ملتی ہیں ۸۰ھ اور ۶۱ھ۔ جمہور علماء کا اتفاق ہے کہ آپ

جناب ضیاء الدین ملک فلاحی' شعبۂ اسلامک اسٹڈیز' علی گڑھ مسلم یونیورسٹی' علی گڑھ

۸۰ھ میں کوفہ میں پیدا ہوئے۔ جس دور میں امام ابو حنیفہ نے آنکھیں کھولیں اس وقت عبدالملک بن مروان (۶۹۹ء) اموی خلیفہ تھے اور حجاج بن یوسف (۴۱/۶۶۱۔ ۹۵/۷۱۴) عراق کے گورنر تھے۔ امام صاحب نے اپنی عمر کے ۵۲ سال بنو عہد امیہ میں اور ۱۸ سال عہد بنو عباسیہ میں گذارے۔ حضرت عمر بن عبدالعزیز کے زمانہ میں امام صاحب عہد شباب سے گذر رہے تھے۔ آپ نے خلیفہ منصور کے عہد (۱۵۰ھ/۷۶۷ء) میں وفات پائی۔

امام ابوحنیفہ کے آباء و اجداد اگرچہ غلام تھے لیکن آپ نے خالص مسلم گھرانے میں آنکھیں کھولیں' اسلامی ماحول پایا اور زندگی کا بیشتر حصہ کوفہ' مکہ اور بغداد میں گذارا۔ آباء واجداد کے غلام ہونے کی وجہ سے آپ کی عظمت و شرافت میں کمی واقع نہیں ہوتی کیونکہ متقدمین میں بے شمار محدثین مجتہدین اور فقیہ اسی طبقہ سے تعلق رکھتے تھے جو نادر روزگار تصور کئے جاتے تھے۔ مثلاً :

امام حسن بصری[2] امام ابن سیرین[3] امام طاؤس[4] امام عطا بن یسار[5] امام نافع[6]' امام عکرمہ[7] اور امام مکحول[8] جو اپنے وقت کے امام تھے اور خاندان غلاماں سے تعلق رکھتے تھے۔

امام ابوحنیفہ کی عظمت وبلندی کی اصل وجہ فقہ اسلامی کی تدوین واشاعت میں آپ کی عظیم الشان خدمات ہیں۔ آپ نے شاگردوں کی عملی جدوجہد کے ذریعہ قانون اسلامی کو مدون کیا۔ آپ نے تیس سالہ محنت کے نتیجے میں جو اصول وقوانین' مناہج وطریقے اور فہم وبصیرت کے جن اسالیب کو اختیار کیا ایک عالم نے اسے تسلیم کیا۔ اور اگرچہ بعد میں دوسرے مذاہب فقہ بھی وجود میں آئے لیکن تمام نے امام ابوحنفیہ ہی کو مقتدیٰ وامام تسلیم کیا اسی وجہ سے امام شافعی کو کہنا پڑا کہ **الناس کلہم عیال ابی حنیفہ فی الفقہ**[9] امام ابو حنیفہ کی عظمت کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ جس زمانے میں سوانح عمریاں لکھنے کا رواج نہیں ہوا تھا اس زمانہ میں ان محققین نے امام ابوحنیفہ کی سوانح عمریاں لکھیں حالانکہ وہ خود اس بات کے مستحق تھے کہ دوسرے

ان کی سوانح لکھیں، مثال کے طور پر امام کی سوانح پر لکھی جانے والی چند کتابیں یہ ہیں :

عقود الجمان	از	امام احمد بن محمد طحاوی،
مناقب النعمان	از	امام محمد بن احمد بن شعیب،
مناقب النعمان	از	ابوعبد اللہ الصیمری حسین بن علی
مناقب النعمان	از	ابوالعباس احمد بن الصلت الحمانی،
شقائق النعمان فی مناقب النعمان	از	علامہ جاراللہ زمخشری،
کشف الآثار	از	امام عبد اللہ بن محمد الحارثی،
مناقب النعمان	از	امام محمد بن محمد الکردری،
الخیرات الحسان	از	حافظ ابن حجر المکی[1]

کوفہ، عراق کا ایک مشہور شہر ہے جو امام ابوحنیفہ کا مولد و مرکز بنا۔ عراق قدیم تمدنوں کا مرکز رہ چکا ہے۔ اسلام سے قبل اس علاقہ میں سریانی پائے جاتے تھے۔ سریانی مدارس کا قیام عمل میں آیا فلسفہ یونان اور حکمت پارس کے حلقے قائم کئے جاتے تھے، عیسائیوں کے بعض فرقے بھی موجود تھے جو باہم برسرپیکار تھے۔ ظہور اسلام کے بعد مختلف مکاتب فکر ظہور پذیر ہوئے، شیعہ، خوارج اور معتزلہ اس میں فوقیت وفضیلت کیلئے دست وگریباں رہتے[2]۔ دوسری طرف مجتہد تابعین کا بھی حلقہ موجود تھا جس نے صحابہ سے فیض حاصل کیا تھا۔ ایسے ہی پرفتن دور میں امام ابوحنیفہ نے آنکھیں کھولیں اور تجارت میں اپنی ذہانت وذکاوت صرف کرنے لگے۔ امام شعبی کی فراست نے امام صاحب کے اندر جوہر قابل کو محسوس کرلیا اور ایسی نصیحت فرمائی کہ امام صاحب کی آنکھیں کھل گئیں اور ایسی عبرت پکڑی کہ تاجر سے فقیہ بن گئے۔ شہر کوفہ کو حضرت عمرؓ نے بسایا تھا جو بعد میں امام صاحب کے ذریعہ تدوین قانون اسلامی کا شہرہ آفاق مرکز بن گیا۔ حضرت عمرؓ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو کوفہ میں معلم قرآن بناکر بھیجا تھا، علقمہ اور مسروق، امام شعبی کے شاگرد ہیں اور دونوں حضرت عبداللہ

بن مسعود کے جانشین ہوئے۔ ابراہیم نخعی کے بعد حماد نے کوفہ کی مسجد میں مسند درس سنبھالا ابو حنیفہ امام حماد ہی کے شاگرد ہیں۔ حضرت علیؓ بھی آخری وقت میں کوفہ چلے آئے تھے۔ اس طرح کوفہ حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے علوم کا منبع و مخرج بن گیا۔

امام صاحب نے خود اپنے الفاظ میں صراحت کے ساتھ فرمایا ہے کہ علمی زندگی کا سفر آپ نے علم کلام سے کیا بعد میں مختلف علوم کی افادیت اور ان کے نتائج پر غور کیا۔ نحو، صرف، ادب، علم شعر، علم قرآت، حدیث اور تفسیر پر غور کیا اور ان سب میں انہیں کمی اور تنگی کا احساس ہوا اور بالآخر علم فقہ پر دلجمعی اور اطمینان حاصل ہوا[۱۲]۔ امام صاحب نے وقت کے تمام مروجہ علوم پر دسترس حاصل کرلی تھی، مسائل اعتقادیہ میں مختلف فرقوں کے ساتھ علمی مذاکرات کیا کرتے تھے اور ہمیشہ علمی تفوق کا لوہا منواکر دم لیتے۔ اسی شوق کی خاطر آپ بیس مرتبہ بصرہ تشریف لے گئے[۱۳]۔ آپ کا یہ فطری شوق کبھی کبھی اس قدر موجزن ہوجاتا کہ آپ امام اعظم ہونے کے بعد بھی اس طرح کے علمی مذاکرات میں شرکت کرکے پیاس بجھاتے۔ مروجہ علوم کی تحصیل کے بعد آپ پورے طور پر علم فقہ کی تحصیل کیلئے یکسو ہوگئے اور وقت کے شیوخ اور اصحاب فن کے پاس جاکر زانوئے تلمذ تہہ کرنے لگے۔ آپ کے عمل سے ایسا لگتا ہے کہ آپ اس بات کو ضروری سمجھتے تھے کہ تحصیل فقہ مختلف شیوخ سے کرنے میں کوئی حرج نہیں لیکن کسی خاص شیخ کے سلسلہ سے ضرور وابستہ ہوجانا چاہیئے چنانچہ آپ نے حضرت حماد کی شاگردی اختیار کی اور ان سے ان کی آخری عمر تک استفادہ کرتے رہے۔ حضرت حماد کی وفات (۱۲۰ھ) کے بعد ابوحنیفہ کوفہ کی مسجد میں مسند درس پر باضابطہ جلوہ افروز ہوگئے۔ استاد کی وفات کے وقت امام صاحب چالیس برس کے تھے اس طرح ابوحنیفہ نے مستقل طور پر چالیس سال کی پختہ عمر میں مسند درس سنبھالا۔ ابوحنیفہ نے ۱۸ سال تک حضرت حماد سے استفادہ کیا۔

امام ابو حنیفہ کے اساتذہ مختلف فرقوں، جماعتوں اور مختلف علوم وفنون کے

ماہرین رہے ہیں۔ آپ نے قرآن فہمی میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی آراء سے استفادہ کیا، تابعین سے آثار و احادیث سنیں اور مختلف شیعہ فرقوں سے کسب فیض کیا جن میں سے بعض کیسانی بھی تھے۔ کچھ زیدیہ تھے کچھ اثنا عشریہ، کچھ امامیہ اور کچھ اسماعیلی گروہ سے تعلق رکھتے تھے[۱۴] چنانچہ زید بن علی بن زین العابدین اور حضرت جعفر الصادق، حضرت عبداللہ بن حسن، ابو معمر المعروف بہ نفس الزکیہ سے آپ کسب فیض کرچکے ہیں۔ امام صاحب کے اپنے الفاظ سے واضح ہوتا ہے کہ آپ نے جن تابعین سے استفادہ کیا انہوں نے براہ راست صحابہ سے علم حاصل کیا۔ یہ تابعین فقہ واجتہاد میں اپنی جداگانہ حیثیت رکھتے تھے۔ فرماتے ہیں، "میں نے فقہ عمرؓ فقہ علیؓ فقہ عبداللہ بن مسعودؓ اور فقہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ ان کے خصوصی اصحاب اور تلامذہ سے حاصل کی[۱۵]"

امام ابوحنیفہ کا ذکر نامکمل اور فقہ حنفی کا بیان ادھورا رہے گا اگر ان کے نامور شاگردوں کا ذکر نہ کردیا جائے جو خاص طور پر اس فقہ کی ترویج واشاعت اور تدوین وتبویب کا باعث بنے۔ وہ ہیں[۱۶] امام ابو یوسف اور[۱۷] امام محمد بن الحسین الشیبانی جن کے بارے میں علماء کا خیال ہے کہ اگر یہ اصحاب امام ابوحنیفہ سے تعلق باقی نہ رکھتے تو امام شافعی وامام مالک وامام احمد بن حنبل کی طرح مستقل مذاہب کے بانی ہوتے۔ امام صاحب کے خاص شاگرد چالیس رکنی کمیٹی کے وہ نمائندہ ارکان ہیں جو مختلف علوم میں ماہرانہ صلاحیتیں رکھتے تھے اور تدوین قانون اسلامی میں ابوحنیفہ کی مدد کرتے رہتے تھے۔ ذیل میں چند مشہور ارکان کی بعض خصوصیات کے مختصر ذکر پر اکتفا کیا جاتا ہے۔ یحییٰ بن سعید القطان[۱۸]، فن رجال کا سلسلہ آپ ہی سے شروع ہوا۔ عبداللہ بن مبارک[۱۹] (م ۱۹۸ھ) محدثین آپ کو امیر المومنین فی الحدیث کہتے تھے اور عالم الشرق والغرب کے نام سے مشہور ہوئے۔ یحییٰ بن زکریا ابی زائدہ[۲۰] (م ۱۸۲ھ) مشہور محدث، تدوین فقہ میں مستقل ساتھی تھے۔ تیس برس تک شریک کار رہے۔ وکیع بن الجراح[۲۱] (م ۱۹۷ھ) فن حدیث میں ماہر، بخاری ومسلم میں اکثر ان کی مرویات سے حدیثیں مذکور ہیں، یزید

بن ہارون[22] (م ۲۰۶ھ) فن حدیث کے مشہور امام اور امام احمد بن حنبل کے استاد رہ چکے ہیں۔ فن حدیث میں امام ابوحنیفہ کی شاگردی اختیار کی، حفص بن غیاث[23] (م ۱۹۶ھ) بڑے محدث تھے اور زبانی روایت کرتے تھے، ابوعاصم النبیل[24] (م ۲۱۲ھ) مشہور محدث، صحیح بخاری مسلم میں آپ کی روایتیں بہ آسانی مل سکتی ہیں، (م۱۵۸ھ) امام زفر[25] قواعد فقہی کے استنباط کا ملکہ تھا، قاسم بن معن[26] (م۱۷۵ھ) ماہر عربی ادبیات تھے۔ فضیل بن عیاض[27]، داؤد بن نصیر الطائی[28]، حسن بن زیادہ[29]، خارجہ بن مصعب، امام عاقبہ بن یزید[30]، امام حبان[31]، امام مقتل[32]، امام قاسم بن عبدالرحمان، عبدالرزاق بن ہمام[33]، اسد بن عمرو[34]، علی بن المسہر[35] وغیرھم کے اسماء گرامی نام متداول کتب میں ملاحظہ کئے جاسکتے ہیں۔ یہ وہ حضرات تھے جو مختلف علوم میں درجہ کمال رکھتے تھے اور ابوحنیفہ جن کی ضرورت محسوس کرتے تھے۔ امام ابوحنیفہ نے شاگردوں کی ایک بڑی تعداد چھوڑی لیکن خود قلم دوات اور صحیفہ وقرطاس سے یا تو قلت وقت کی وجہ سے کام نہ لے سکے یا زمانے نے آپکی کاوشوں کو محفوظ نہیں رکھا۔ **مناقب الشافعی** میں امام رازی کا قول ہے کہ امام ابوحنیفہ کی کوئی تصنیف نہیں پائی جاتی ہے۔ مندرجہ ذیل کتب کا انتساب آپ کی ذات گرامی کی طرف کیا جاتا ہے جن میں سے کسی کے بارے میں واضح ثبوت فراہم نہیں ہوتا ہے: **العالم والمتعلم**، فقہ اکبر، مسند ابی حنیفہ[36]۔ نئی تحقیقات سے ثابت ہوتا ہے کہ واحد تحریر جو ہم تک پہنچی وہ ان کا خط ہے جو انہوں نے امام عثمان البتی کو لکھا تھا جس میں شائستہ طریقے سے اپنے مسلک کی مدافعت کی تھی یہ خط **العالم والمتعلم** اور **الفقہ الاکبر** کے ساتھ قاہرہ میں ۱۹۴۹ میں طبع ہوچکا ہے[37]

امام ابو حنیفہ کی اولاد میں سوائے حماد کے سوا اور کوئی نہیں تھا۔ حماد شروع ہی سے ذہین تھے علم وفضل اور زہد وتقوی میں والد کے جانشین ہوئے۔ تمام عمر خود محنت کرتے رہے۔ کہیں ملازمت اختیار نہیں کی آپ کا انتقال ۱۷۶ ہجری میں ہوا۔ حضرت حماد نے چار لڑکے چھوڑے عمر، اسمٰعیل، ابوحیان اور عثمان۔ ان چاروں میں اسمٰعیل باپ اور دادا کی طرح نامور ہوئے۔ ان کی علمی برتری کی وجہ سے خلیفہ ہارون الرشید

نے کسی عہدہ پر مامور کیا۔

امام ابو حنیفہؒ بڑی خوبیوں کے مالک تھے اخلاق و کردار عام انسانوں سے بہت بلند تھا۔ لیکن ان کے تذکرہ نگاروں نے اس قدر مبالغہ سے کام لیا کہ انہیں مافوق الفطرت بنا کر رکھ دیا چنانچہ بعض نے کہا کہ چالیس برس تک عشاء کے وضو سے نماز فجر ادا کی، بعض نے بیان کیا کہ تیس برس تک متصل روزے رکھے، اسی طرح یہ کہ آپ نے جس جگہ وفات فرمائی وہاں پر سات ہزار بار قرآن ختم کیا، اور یہ کہ نہر کوفہ میں گوشت کا ٹکڑا گر گیا تو اس خیال سے کہ مچھلیوں نے اسے کھالیا ہوگا، ایک مدت تک مچھلیاں نہیں کھائیں "ایک شبہ پر بکری کا گوشت کھانا چھوڑ دیا، اور ان کا ذاتی خرچ ماہانہ صرف دس آنہ تھا[۲۳]" وغیرہ۔ اور اس طرح کی بے شمار خوش اعتقادی کی مبالغہ آمیز باتیں امام صاحب سے جوڑ کر ناانصافی کی جاتی ہے جبکہ حقیقت یہ ہے کہ امام صاحب عام انسانوں کی طرح ایک انسان تھے، البتہ مومنانہ شان کے ساتھ زندگی گزارتے تھے، تمام محاسن اخلاق کے حامل و معلم تھے۔ ضبط نفس، استقلال فکر، فکر کی گہرائی، حاضر جوابی، پرہیزگاری، سخاوت و فیاضی، شیریں کلامی، بلند آہنگی، خوش پوشاکی یہ تھیں آپ کی امتیازی خصوصیات۔ امام صاحب شاہی دربار کے وظیفہ خور نہیں تھے جیسا کہ علماء کا ایک طبقہ ہمیشہ اقتدار کا ساتھ دے کر عالمانہ شان سے دست بردار ہوتا رہا ہے کیونکہ یہ وابستگی انسان کے ذہن و دماغ، افکار و خیالات، اور بے باکی و خودی کو معطل کر دیتی ہے۔ امام صاحب فقیہ و مفتی، مجتہد و مجاہد کے ساتھ ساتھ وقت کے مشہور اور با اثر تاجر تھے۔ آپ ریشمی کپڑوں کی تجارت بڑے پیمانے پر کیا کرتے تھے۔ یہ تجارت آپ کو ورثے میں ملی تھی آباء واجداد نے اپنی توانائیاں صرف کی تھیں اور ابو حنیفہ کو پھل کاٹنے اور کھانے کا موقع ملا تھا لیکن تعلیم و تعلم میں اس قدر مشغول ہو گئے کہ تجارت کو مزید فروغ نہ دے سکے۔ تاہم اسی تجارت سے پوری زندگی معاشی ضروریات پوری کرتے رہے۔ اس تجارت میں آپ امانت و دیانت حلال و طیب، انصاف و فیاضی کے اصول پر تجارت کرتے رہے، آپ کو اللہ نے تجارت میں بہت برکت دی اس کا

اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ وفات کے وقت آپ کی دکان میں ۵ کروڑ درہم لوگوں کی امانتیں تھیں گویا آپ کا گھر اسلامی بینک بن گیا تھا جو ایک متقی امین کی تحویل میں محفوظ رہا کرتا تھا[۳۹] تجارت کی دولت کا منہ دوسروں کیلئے کھلا ہوا تھا کیونکہ آپ کی ذاتی ضروریات محدود تھیں' آپ نے ضرورت مندوں کیلئے روزینے مقرر کئے' محدثین و شیوخ کے لئے مخصوص ہدایا و تحائف' شاگردوں کیلئے وظائف' کاپی قلم اور دوات کا پورا خرچ وغیرہ امام صاحب کے اخراجات کی تفصیل ہیں۔ اس خوش حالی وفارغ البالی کے باوجود آپ انتہائی منکسر المزاج' متواضع اور رقیق القلب تھے۔ بات نہایت نرم و شگفتہ لہجہ میں کرتے اور قسم کھانے کو برا سمجھتے۔

منہج تدوین قانون اسلامی کے متعلق خود امام صاحب کا قول ہے کہ میں پہلے کتاب اللہ سے اخذ کرتا ہوں اگر وہاں مجھے کوئی مسئلہ نہیں ملتا ہے تو سنت رسول اللہ سے لیتا ہوں اور جب وہاں بھی نہ ملے تو صحابہ میں سے کسی کا قول مان لیتا ہوں اور ان کا قول چھوڑ کر دوسروں کا قول نہیں لیتا ہوں۔ اور جب معاملہ ابراہیم' شعبی' ابن سیرین اور عطاء پر آجائے تو یہ لوگ مجتہد تھے اس پر میں بھی انہی لوگوں کی طرح اجتہاد کرتا ہوں[۴۰]۔

امام ابوحنیفہؒ کو تدوین قانون اسلامی کا خیال کیوں پیدا ہوا اس سلسلہ میں کوئی قطعی بات نہیں کی جاسکتی ہے۔ قرین قیاس وجہ یہ سمجھ میں آتی ہے کہ اموی اقتدار عروج پر تھا' فتوحات تیزی سے جاری تھیں' تہذیب و تمدن میں بڑی تیزی سے ترقی ہورہی تھی' ہر جگہ نئے نئے سماجی مسائل کھڑے ہو رہے تھے' دوسری قوموں کے امتزاج کی وجہ سے علمی دنیا میں ترقی ہو رہی تھی۔ افکار و خیالات کی اشاعت میں نئی نئی قومیں مسابقت میں مصروف تھیں دوسری طرف مسلمانوں کا سواد اعظم فکری اعتبار سے کھوکھلا ہوچکا تھا' اسلامی زندگی کے نقوش مدھم ہورہے تھے' اسلامی نظریات پر کہنگی طاری ہوچکی تھی۔ اب محض حافظہ و یادداشت پر انحصار بہت مشکل ہوگیا تھا۔ ایسے حالات میں یہ خیال پیدا ہوا ہوگا کہ ابواب وار قانون کی تدوین کردی جائے تاکہ

طہارت، عبادات اور معاملات کے مسائل بہ آسانی حل کئے جاسکیں۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو یہ خیال بہت پہلے سے رہا ہوگا جس کا عملاً ظہور ۱۲۰ ہجری میں اپنے استاد کی وفات کے بعد ہوا ہوگا اور جس کی تکمیل ۱۵۰ ہجری میں ممکن ہوسکی۔

امام ابوحنیفہ کا طریقۂ کار یہ تھا کہ جب کوئی مسئلہ پیش آتا تو تمام اصحاب کی رائے لیتے۔ اگر سب متفق ہوجاتے تو اسے قاضی ابویوسف متفق علیہ اور مفتی بہ کے خانہ میں نوٹ کرلیتے، اگر اصحاب میں نفس مسئلہ کے سلسلہ میں اختلاف ہوتا تو طویل بحثیں ہوتیں کبھی کبھی یہ بحثیں مہینوں چلتی رہتیں پھر اختلاف کے ساتھ یہ مسائل رقم کرلئے جاتے۔ نفس مسئلہ کے تمام پہلوؤں پر بہت باریکی سے زور دار بحثیں ہوا کرتی تھیں۔ کبھی کبھی اس قدر آواز تیز ہوجاتی کہ راہ گیر کو گمان گذرتا کہ یہ علماء مسجد میں بیٹھ کر شاید لڑ رہے ہیں۔ امام صاحب سب سے آخر میں بلند آواز میں تقریر فرماتے۔ اس وقت ایسا محسوس ہوتا کہ تنہا امام صاحب ہی بیٹھے ہیں۔ امام ابویوسف نے تمام مسائل ابواب وار ترتیب دیئے جس کی ترتیب اس طرح تھی باب طہارت، باب صلوٰۃ، باب صوم، پھر معاملات اور آخر میں باب میراث ووصیت[41] افسوس کہ یہ تحریری مجموعۂ قانون ضائع ہوگیا اور دنیا کے کسی کتب خانہ میں اس کا وجود نہیں ہے۔ اس مجموعہ کی اہمیت کا یہ حال تھا کہ ابوحنیفہ کے معاصرین جو آپ سے شدید اختلافات رکھتے تھے وہ بھی اس سے استفادہ اپنے لئے ضروری سمجھتے تھے اور کوئی شخص رد وقدح کی جرات نہ کرسکا امام اوزاعی نے کتاب السیر پر تنقید لکھی تو امام ابویوسف نے اس کے رد میں **الرد علی السیر الاوزاعی** لکھی[42]۔ امام رازی مناقب الشافعی میں رقمطراز ہیں : "**ان اصحاب الرائ اظھروا مذاھبھم وکانت الدنیا مملوءۃ من المحدثین و رواۃ الاخبار فلم یقدر الاحد منھم الطعن فی اقاویل اصحاب الرائ**"۔ یعنی اصحاب رائے (ابوحنیفہ وتلامذہ) نے اپنے مسائل جس زمانہ میں ظاہر کئے دنیا محدثین اور راویان اخبار سے بھری ہوئی تھی تاہم کسی کو یہ قدرت نہ ہوئی کہ ان کے اقوال پر اعتراض کرتا[43]۔ اس تیس سالہ جدوجہد کے نتیجے میں امام ابوحنیفہ نے مخلص تلامذہ کی کدوکاوش

سے بقول بعض ۶۰ ہزار اور بقول بعض ۸۳ ہزار قانونی مسائل ابواب وار مرتب کرائے[۴۴] امام ابویوسف وامام محمد نے اپنی بے پناہ کوششوں سے اس مجموعۂ قانون کے گم ہوجانے کی وجہ سے نعم البدل فراہم کیا اور امام ابوحنیفہ کے تمام اقوال' اختلافی بحثیں اور فیصلے اس انداز میں ضبط تحریر میں لے آئے کہ کمی بہت حد تک پوری ہوگئی۔ حضرت یحیٰی بن آدم (م ۸۱۸ء) کہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ کے اقوال کے آگے دوسرے فقہاء کے اقوال کا بازار سرد پڑگیا۔ انہی کا علم مختلف علاقوں میں پھیل گیا۔ اسی پر خلفاء' ائمہ اور حکام فیصلہ کرنے لگے اور معاملات کا چلن ہوگیا[۴۵] خلیفہ مامون کے وزیر فضل بن سہیل کو امام ابوحنیفہ کے ایک مخالف نے مشورہ دیا کہ فقہ حنفی کا استعمال بند کرادے۔ وزیر نے باخبر لوگوں کو بلاکر رائے طلب کی تمام لوگوں نے ایک زبان ہوکر کہا کہ سارا ملک آپ پر ٹوٹ پڑے گا۔ خلیفہ نے کہا کہ میں بھی یہی سوچ رہا تھا اور امیرالمؤمنین بھی راضی نہیں ہوسکتے۔[۴۶]

جہاں تک فقہ حنفی کے اثرات ونفاذ کا تعلق ہے تو عالمی ملت اسلامیہ کا تین چوتھائی حصہ امام ابوحنیفہ کا پیروکار ہے۔ خطۂ عرب میں حضرت امام مالک کا اثر ہے' بقیہ عالم میں فقہ حنفی کی پذیرائی ہوئی' عوام نے اسے گلے سے لگایا' خواص نے اسے عزت بخشی' امراء نے اسے دستوری حیثیت عطا کی' اور سربراہان مملکت نے اسے سرپرستی سے نوازا۔ سندھ سے تاجکستان تک فقہ حنفی کو درجہ استناد حاصل ہے' ہندوستان' کابل اور بخارا میں امام صاحب کے فقہ کو قانونی حیثیت حاصل ہے۔ خلفاء عباسیہ کو اگرچہ خود اختیاری کا دعویٰ تھا لیکن اساس وبنیاد انہیں بھی فقہ حنفی نے فراہم کی۔ سلجوقی حکمراں کا طویل عرصہ (۱۰۳۸–۱۱۹۴) جس میں کاشغر سے بیت المقدس تک اور قسطنطنیہ سے بلاد خرز تک فقہ حنفی ہی کو قانونی درجہ دیا جاسکا۔ محمود غزنوی نے (۹۷۱–۱۰۳۰) فقہ حنفی میں ایک کتاب لکھی جس کا نام کتاب التفرید ہے جس میں کم وبیش ساٹھ ہزار مسائل مرتب کئے گئے ہیں[۴۷] سلطان نورالدین زنگی (۱۱۹۲–۱۲۱۱ء) حنفی تھے اسی طرح سلطان صلاح الدین ایوبی (۱۱۳۸–۱۱۹۳ء) اگرچہ شافعی تھے لیکن ان کے

خاندان کے افراد حنفی بھی تھے۔ امام ابویوسف کو خلیفہ ماموں الرشید کے دربار میں قضاء کا عہدہ دیا گیا تھا جس کی وجہ سے فقہ حنفی کو استحکام ملا۔ سلاطین دہلی اور مغل بادشاہ عموماً فقہ حنفی کو ماننے والے تھے۔ اورنگ زیب نے فقہ حنفی پر فتاوی عالم گیری[۴۸] مرتب کرکے فقہ حنفی کو مالا مال کردیا۔ فقہ اسلامی کے دیگر تین مذاہب کی ترویج واشاعت میں بانیان مسلک کی اپنی لیاقت کے علاوہ کئی اور چیزیں سبب اور علت بنیں مثلاً نبوت کے مرکز اور خلفاء راشدین کے دارالخلافہ مدینہ میں نشوو نما پانے والے امام مالک کو اس سرزمین کی روحانی عقیدت نے کافی شہرت بخشی' ہاشمی ومطلبی خاندان سے وابستہ اور مکّہ کی سرزمین میں پیدا ہونے والے امام شافعی کو خاندانی اعزاز نے کافی تقویت پہنچائی۔ امام احمد بن حنبل بغداد سے تعلق رکھتے تھے جسے مذہبی وعلمی دنیا میں وہ شہرت حاصل نہیں تھی جو مذکورہ شہروں کو ملی۔ امام ابوحنیفہ کی شہرت میں نہ ان کی خاندانی بزرگی نے کوئی کردار ادا کیا اور نہ کوفہ کو وہ شہرت حاصل تھی جو مکہ ومدینہ کو حاصل تھی۔ البتہ محض اپنی مجتہدانہ عبقریت کا استعمال کرکے فقہ اسلامی کی دنیا میں آپ نے امام اعظم کی حیثیت سے شہرت پائی۔ امام ابوحنیفہ کی فقہ کو جس چیز نے دیگر تمام فقہاء پر فوقیت وفضیلت بخشی ہے وہ اس کی وسعت وہمہ گیری' آزادی فکر وبلند پروازی' حالات کا صحیح تجزیہ وتشخیص' نفسیات انسانی کا پاس ولحاظ اور ہر جگہ آسانی کو ترجیح دینا ہے۔ دوسری طرف خود امام صاحب بہت بڑے عابد وزاہد متقی وپرہیزگار' ذہین وفطین' معاملہ فہم وحاضر جواب اور اصابت رائے کی صفات سے متصف تھے۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ آپ امور دنیا سے پوری طرح باخبر وآگاہ تھے۔ کاروباری مشغولیت' معاشی سرگرمیوں' دشواریوں اور پیچیدہ مسائل سے آپ کو پوری طرح آگاہ کردیا تھا چنانچہ لگان مال گذاری وغیرہ کے مسائل کی توضیح میں آپ کو آسانی ہوئی۔ سیاسی دور میں زندگی گذارنے کی وجہ سے فوجداری' تعزیرات' معاہدہ' وراثت اور وصیت کے احکام کو قلم بند کرنے میں سہولت ہوئی۔ ان تمام چیزوں کا اثر آپ کی فقہ کے مقبول ہونے پر بالواسطہ یا بلاواسطہ طور پر پڑا۔ بنوامیہ اور بنو عباس کے عروج

وتنزل کے دور میں فلسفہ و منطق اور کلام علمی دنیا کے مستحسن و مقبول مضامین تھے۔ امام صاحب خود بھی طبعاً ان علوم میں درک رکھتے تھے اور کلامی بحثوں میں فریق مخالف کو ہمیشہ شکست دیتے تھے امام صاحب کی اس صلاحیت نے قانون اسلامی کی باریکیوں کو علمی و سائنسی نہج دینے میں کافی مدد پہنچائی۔

تعلیقات وحواشی :

۱۔ محمد ابوزہرہ' ابوحنیفہ حیاتہ وعصرہ' دارالثقافہ' قاہرہ' ۱۹۴۷ء' ص ۱۲

۲۔ نام حسن' ابوسعید کنیت' والد کا نام یسار تھا' والدین غلام تھے' ان کے والد زید بن ثابت کے غلام تھے والدہ کا نام خیرہ تھا جو ام المومنین ام سلمہؓ کی کنیز تھیں۔ آپ کی ولادت ۲۲ھ میں یعنی شہادت عمرؓ سے دو سال قبل مدینہ میں ہوئی۔ حضرت ام سلمہؓ نے حضرت حسن بصری کو دودھ پلایا تھا چنانچہ ازواج مطہرات کے گھروں میں بے تکلف آیا جایا کرتے تھے۔ بارہ برس کی عمر میں آپ نے قرآن حفظ کر لیا۔ اکابر صحابہ کرامؓ سے آپ نے روایت حدیث کی جن میں مشہور نام حسب ذیل ہیں: حضرت عثمانؓ' حضرت علیؓ' ابوموسیٰ اشعریؓ' عمران بن الحسینؓ' عبداللہ بن عمرؓ' عبداللہ بن عباسؓ' عبداللہ بن عمرو ابن العاصؓ' حضرت معاویہؓ' حضرت انسؓ' حضرت جابرؓ وغیرہ۔ مشہور تلامذہ کی تعداد کافی طویل ہے نام مندرجہ ذیل ہیں جنہوں نے آپ سے روایت حدیث بیان کی ہے ایوب' قتادہ' بکر بن عبداللہ مزنی' عطاء بن السائب' یونس بن عبید' مجاہد' عطاء بن ابی رباح' طاؤس بن کیسان وغیرہ۔ آپ بصرہ کے مفتی تھے۔ آپ نے دنیاداری نہیں کی حتی کہ تجارت میں ایک درہم بھی نہیں لگایا' کوئی سرکاری عہدہ قبول نہیں کیا' آپ علوم ظاہرہ کے علاوہ علوم باطنہ کے زیور سے بھی آراستہ تھے تمام اہل تصوف کے نزدیک یہ بات طے شدہ ہے کہ آپ سلسلہ تصوف کے شیخ الشیوخ تصور کیے جاتے ہیں آپ کی وفات بصرہ میں ۱۱۰ھ میں ہوئی۔

۳۔ نام محمد' ابوبکر کنیت' والد کا نام ابن سیرین تھا جو جرجرایا (عراق) کے باشندے تھے اور عین التمر کا کام کرتے تھے۔ عین التمر کے معرکہ میں حضرت

خالد بن ولیدؓ کے ہاتھ گرفتار ہوئے اور بعد میں انس بن مالکؓ کی غلامی میں آئے جنہوں نے بیس ہزار درہم پر مکاتبت کرکے انہیں آزاد کردیا۔ ابن سیرین کی والدہ حضرت ابوبکرؓ کی باندی تھیں۔ ۳۳ھ میں ابن سیرین کی ولادت ہوئی اور ۱۱۰ھ میں ۷۷ سال کی عمر میں انتقال فرمایا۔ آپ نے جلیل القدر اصحاب رسول ﷺ سے احادیث کی روایت کی مثلاً حضرت انس بن مالکؓ' حضرت ابوھریرۃؓ' عمران بن حصینؓ ابن سیرین بڑے فقیہ' امام' مفسر قرآن' محدث' قاضی' کثیرالعلم تعبیر میں علامہ اور زہد و تقوی کے امام تھے۔ کسب معاش کیلئے تجارت کرتے تھے۔ آپ کی عظمت کی وجہ سے امراء ہمیشہ اس بات کے خواہش مند رہتے کہ آپ ان کے ہدایا قبول فرمالیں لیکن آپ ہمیشہ واپس بھیج دیتے حتیٰ کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز کا بھیجا ہوا تحفہ بھی آپ نے واپس کردیا۔ خواب کی بہترین تعبیر کرنے کی وجہ سے دور دور تک آپ کی شہرت ہوگئی تھی۔ عربی خاتون سے شادی کی جن سے کثرت سے اولاد ہوئی لیکن عبداللہ بن محمد کے سوا تمام کا انتقال ہوگیا۔

۴۔ نام طاؤس' ابو عبدالرحمان کنیت' بحیر بن ریسان حمیری کے غلام تھے ان کے والد اہل فارس میں سے تھے۔ آپ کا شمار کبار تابعین میں کیا جاتا ہے۔ حدیث کے جلیل القدر حافظ تھے۔ کبار صحابہ کے علم وفضل سے سیراب ہوئے۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ حضرت عبداللہ بن عباسؓ حضرت عبداللہ بن زبیرؓ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص' حضرت زید بن ارقمؓ حضرت زید بن ثابتؓ حضرت ابوہریرۃؓ حضرت عائشہؓ حضرت سراقہ بن مالکؓ صفوان بن امیہؓ جابرؓ وغیرہ سے آپ نے روایت کی ہے۔ مشہور تلامذہ یہ ہیں: وہب بن منبہ' سلیمان التیمی' سلیمان الاحول' امام زہری' عمرو بن دینار وغیرہ فقہ میں بہت بلند پایہ تھا۔ متورع وخاکسار تھے' ارباب دولت وثروت کا ادنیٰ احسان لینا

گوارہ نہ کرتے۔ لباس سادہ پسند فرماتے' روایت خود اعتمادی سے بیان کرتے۔ آپ نے چالیس حج کئے تھے۔ وفات بسلسلہ حج ہی ہوئی۔ ۱۰۶ ہجری میں نوے سال کی عمر میں وفات پائی خلیفہ وقت ہشام بن عبدالملک نے نماز جنازہ پڑھائی مکہ میں آپ کا مقبرہ ہے۔

۵۔ نام عطاء ابو محمد کنیت' والد کا نام یسار تھا۔ حضرت میمونہ کی غلامی کا شرف رکھتے تھے۔ مشہور فقیہ سلیمان بن یسار اور عبدالملک کے بھائی تھے۔ ۱۹ھ میں پیدا ہوئے۔ بے شمار احادیث کی روایت بیان کی ہے اور محدثین کے نزدیک ثقہ ہیں۔ صحابۂ کرام میں بڑی جماعت سے آپ نے احادیث کی روایت بیان کی ہے مثلاً حضرت ابوذرؓ ابوالدرداءؓ عبادہ بن الصامتؓ زید بن ثابتؓ ابوایوبؓ ابوقتادہؓ ابوھریرۃؓ ابن عباسؓ ابن عمرؓ وغیرہ آپ کے استاد فی الحدیث ہیں۔ مشہور تلامذہ حسب ذیل ہیں: ابو سلمہ بن عبدالرحمان' محمد بن عمرو بن عطاء' محمد بن عمرو بن حلحلہ' ہلال بن علی' زید بن اسلم شریک اور عمرو بن دینار۔ فقہ میں امامت کا درجہ رکھتے تھے مدینہ میں ایک سال قضاء کے عہدہ پر فائز رہے۔ ۱۰۳ھ یا ۱۰۴ھ میں اسکندریہ میں وفات پائی۔

۶۔ نافع نام' ابوعبداللہ کنیت' والد کا نام کاؤس یا ہرفر تھا۔ دیلم کے رہنے والے تھے حضرت عبداللہ بن عمر کے غلام تھے۔ ابن عمر نے نافع کی تعلیم وتربیت کی تھی۔ اور وہ علم حدیث و تفسیر کے عظیم ترین امام قرار پائے۔ حضرت عبداللہ بن جعفر نے بارہ ہزار درہم اور ابن عامر نے تیس ہزار درہم کے عوض نافع کو خریدنا چاہا لیکن ابن عمرؓ نے انکار کردیا اور اس کے بعد خود سے آزاد کردیا۔ آپ جلیل القدر صحابی تھے۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے تیس سال تک ان کی تربیت کی۔ اور صحابہ میں حضرت ابوھریرۃؓ حضرت سعید الخدریؓ حضرت عائشہؓ اور تابعین میں حضرت قاسم بن محمدؒ' اور حضرت سالم بن عبداللہ وغیرھم سے حدیث کا سماع کیا' تلامذہ میں حسب ذیل نام

مشہور ہیں: امام محمد بن عجلان، امام صالح بن کیسان، امام سعد بن ابراہیم، ابن جریج، امام اوزاعی، امام مالک بن انس، امام عطا الخراسانی، امام اعمش، امام ابن ابی لیلیٰ اور امام ضحاک بن عثمان (رحمۃ اللہ) وغیرہ۔ ۱۱۷ھ یا ۱۲۰ھ میں وفات پائی۔

۷۔ عکرمہ نام، ابوعبداللہ کنیت تھی، اہل مغرب کے بربر سے تعلق رکھتے تھے۔ حصین بن الحُر العنبری کے غلام تھے۔ حضرت عکرمہ نے حضرت ابن عباس سے چالیس سال تک تحصیل علم کیا، حتی کے خود امام سے حضرت عبداللہ جب شک میں پڑتے تو دریافت کرتے، مفسر قرآن، محدث، اور فقیہ عالم تھے۔ ابن عباسؓ نے انہیں فتویٰ دینے کی اجازت مرحمت فرمائی تھی۔ امام بخاری کے بقول ہر شخص حدیث کی روایت میں عکرمہ کا محتاج ہے۔ آپ نے حضرت علیؓ حضرت ابوھریرۃؓ حضرت ابن عمرؓ حضرت ابن عمرو بن العاصؓ حضرت ابوسعید الخدریؓ حضرت معاویہؓ اور حضرت عائشہؓ سے احادیث کی سماعت کی۔ حضرت ابن عباسؓ کی وفات تک آپ ان کے غلام تھے اور ان کے صاحبزادے حضرت علی نے حضرت عکرمہ کو آزاد کردیا۔ ۱۰۷ھ یا ۱۰۶ھ میں حضرت عکرمہ کے انتقال کے ساتھ مشہور شاعر عزہ کا بھی انتقال ہوگیا چنانچہ لوگوں نے کہا کہ آج افقہ الناس اور اشعر الناس کا انتقال ہوگیا۔ دونوں کی نماز جنازہ ایک ساتھ پڑھائی گئی۔

۸۔ مکحول نام ابوعبداللہ یا ابوایوب کنیت تھی، عمرو بن العاصؓ کے غلام تھے۔ حصول علم حدیث کی خاطر مدینہ، عراق، شام اور مصر گئے۔ حضرت انس بن مالکؓ سے ملاقات کی، اس کے علاوہ امام شعبی، امام طاؤس بن کیسان، امام ابوامامہ وغیرہ سے استفادہ کیا۔ مشہور تلامذہ یہ ہیں: امام اوزاعی، عکرمہ بن عمار، محمد بن اسحٰق، حجاج بن ارطار، ثابت بن ثوبان وغیرہم۔ تابعین کے تیسرے طبقے میں شمار کئے جاتے تھے اور کبار حفاظ حدیث میں شامل سمجھے

جاتے ہیں، فقہ میں بلند مقام رکھتے ہیں، فتوی دیا کرتے تھے۔ آپ کی زبان میں کچھ لکنت تھی، باختلاف روایت ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴ھ میں وفات پائی۔

۹۔ امام رازی، مناقب الشافعی، المکتبہ العلامیہ، مصر، ص ۱۴۲

۱۰۔ شبلی نعمانی، سیرت النعمان، مکتبہ برہان، دہلی ۱۹۵۶، ج ۱، ص ۱۲، ۱۳

۱۱۔ محمد ابوزہرہ، حوالا مذکورہ، ص ۸۲

۱۲۔ المکی الموفق بن احمد، مناقب الامام الاعظم ابی حنیفہ، دائرۃ المعارف النظامیہ، حیدر آباد، ۱۳۲۱ھ ص ۵۷، ۵۸

۱۳۔ المکی، حوالا مذکورہ، ج ۱، ص ۵۹۔

۱۴۔ ابوزہرہ، حوالا مذکورہ، ص ۶۳۔ اساتذہ کی تفصیل بحث کیلئے ملاحظہ ہو الکرادی، مناقب الامام الاعظم ابی حنیفہ، مطبوعہ دائرۃ المعارف النظامیہ، حیدر آباد، ۱۳۲۱ھ ص ۷۰-۸۷

۱۵۔ ابوزہرہ، حوالا مذکورہ، ص ۶۳۔

۱۶۔ یعقوب نام، ابویوسف کنیت، باپ کا نام ابراہیم تھا۔ انصاری تھے، ۱۱۳ھ میں بمقام کوفہ میں پیدا ہوئے، اور ۱۸۲ھ میں وفات پائی۔ آپ نے احادیث کی سماعت وروایت کے لئے مندرجہ ذیل مشہور اتباع صحابہ کا انتخاب کیا: حضرت اعمش، حضرت قیام بن عروہ، حضرت سلیمان تیمی، حضرت ابواسحٰق شیبانی، حضرت یحییٰ بن سعید انصاری۔ محمد بن اسحٰق سے مغازی وسیر پڑھی۔ محمد بن ابی لیلیٰ سے فقہ پڑھی خلیفہ ہارون الرشید نے آپ کو تمام بلاداسلامیہ کا قاضی القضاۃ مقرر کیا یہ ایسا عہدہ تھا جو بعد میں قاضی احمد بن داؤد کے علاوہ کسی کو حاصل نہیں ہوا۔ آپ نے علماء کیلئے مخصوص قسم کا لباس متعین کیا یہ آپ کی اولیات میں شمار کیا جاتا ہے۔ بچپن میں غربت کی وجہ سے آپ کے والد پڑھنے سے روکتے تھے۔ امام ابوحنیفہ اشرفیوں کی تھیلی دے کر باپ کو مطمئن کیا کرتے تھے۔ آخری عمر میں ابویوسف بہت دولت مند ہوگئے حتی کہ مرتے

وقت آپ نے وصیت کی کہ چار لاکھ روپے مکہ، مدینہ اور بغداد کے غریبوں میں تقسیم کردیئے جائیں۔۔۔ آپ پہلے شخص ہیں جنہوں نے مذہب ابوحنیفہ پر کتابیں لکھیں اور قیاس واستحسان کا استعمال کرکے مسائل قلم بند کرائے اور ان کی اشاعت کی آپ کے بارے میں مشہور ہے کہ اصحاب الرائے میں آپ سب سے زیادہ حدیثوں والے اور صحیح روایت کرنے والے تھے۔ آپ کی مشہور تصنیف الخراج مصر کے مطبع میریہ میں ۱۳۰۲ھ میں چھاپی جاچکی ہے۔ خلیفہ ہارون الرشید ابویوسف سے خراج وجزیہ کے متعلق یاد داشتیں طلب کیا کرتا تھا، یہ کتاب اسی کے جواب میں ہے، یہ چند مضامین کا مجموعہ ہے جسے دراصل قانون مال گذاری کہا جاسکتا ہے۔ کتاب الخراج میں لگان کی شرحیں، کاشت کاروں کیلئے مہینوں کا اختلاف، پیداوار کی قسمیں، زمین کے اقسام بلحاظ حیثیت اور تنوع۔ طرز تحریر نہایت آزادانہ ہے۔ قواعد وہدایتوں کے ساتھ خلیفہ کو بعض خرابیوں پر متوجہ بھی کیا گیا ہے۔اس کے علاوہ اور بعض کتابیں آپ کی ہیں: کتاب الجوامع چالیس ابواب پر مشتمل ہے۔ الامالی چھتیس ابواب پر مشتمل ہے جس میں جملہ اجتہادات کا بیان ہے۔ کتاب الآثار، اختلاف ابن ابی لیلیٰ اور الرد علی السیر الاوزاعی وغیرہ۔

۱۷۔ امام جو فقہ حنفی کے دوسرے بازو ہیں ۱۳۲ھ میں پیدا ہوئے۔ کوفہ میں نشوونما پائی۔ آپ ابوحنیفہ کے آزاد کردہ غلام تھے۔ آپ کے باپ دمشق کے ایک گاؤں حرستا کے رہنے والے تھے اس کے بعد عراق میں آئے۔ آپ نے عباسیوں کے زیر سایہ بغداد میں اقامت اختیار کی۔ ابوحنیفہ سے اہل عراق کا طریقہ سیکھا۔ امام یوسف کی شاگردی اختیار کی، امام محمد نے جن فقہاء ومحدثین سے استفادہ کیا مشہور یہ ہیں : مسعر بن کدامؒ امام سفیان ثوریؒ امام مالک بن دینارؒ، امام اوزاعیؒ دوسال تک ابوحنیفہ سے تحصیل علم کی، پھر ابویوسف سے تحصیل علم کے بعد مدینہ جاکر امام مالک سے حدیث پڑھتے رہے،

بیس برس کی عمر میں مسند درس پر بیٹھ گئے۔ ہارون رشید نے انہیں قضاء کا عہدہ دیا اور ہمیشہ اپنے ساتھ رکھتا تھا۔ امام ابو حنیفہ کے مذہب کی تعلیم کا سلسلہ امام محمد ہی کی ذات سے قائم ہوا۔ حنفیوں کے پاس صرف انہی کی کتب موجود ہیں۔ امام شافعی نے بغداد میں امام محمد سے ملاقات کی، ان کی کتب پڑھیں، اور بہت سے مسائل میں ان سے مناظرہ کیا دونوں کے مناظرے مدون طور پر موجود ہیں۔ مقام رے میں ۱۸۹ھ میں انتقال کیا۔ مشہور کتب حسب ذیل ہیں۔

۱۔ **مبسوط** : اصلاً ابو یوسف کی تصنیف ہے۔ انہی مسائل کو امام محمد نے تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔

۲۔ **جامع صغیر** : دوسری تصنیف ہے۔ امام محمد نے ابو یوسف کی روایت سے امام ابو حنیفہ کے تمام اقوال جمع کر دیئے ہیں ۱۵۳۲ مسائل کا ذکر ہے جن میں سے ۱۷۰ مسئلوں کے متعلق اختلاف رائے بھی لکھا ہے۔ بعض مسائل حنفیہ صرف اسی کتاب میں مل سکتے ہیں۔ اب تک اس کی تیس چالیس شرحیں لکھی جا چکی ہیں۔ تفصیل کے لئے **کشف الظنون** کی طرف مراجعت کی جائے۔

۳۔ **جامع کبیر** : جامع صغیر کے بعد کی تصنیف ہے۔ اس میں امام اعظم کے اقوال کے ساتھ امام ابو یوسف کے اقول جمع کئے گئے ہیں۔ ہر مسئلہ کے ساتھ دلیل بھی لکھی گئی ہے۔ حنفی اصول فقہ کا زیادہ تر انحصار اسی کتاب پر ہے بڑے بڑے فقہاء نے اس کی شرحیں لکھی ہیں۔ ۴۳ شرحوں کا ذکر کشف الظنون میں ہے۔

۴۔ **زیادات** : جامع کبیر کے بعد کی تصنیف ہے۔ جامع کبیر میں جو اصول فقہ سے متعلق فروعی مباحث چھوٹ گئے تھے ان کا اس میں بیان ہے

۵- **کتاب الحجج :-** تین سال مدینہ میں امام مالک کے ساتھ رہ کر موطاء سے استفادہ کیا- مدینہ سے آکر یہ کتاب لکھی اور حدیث' اثر اور قیاس سے ثابت کیا ہے کہ امام ابوحنیفہ کا مسلک صحیح اور دوسروں کا غلط ہے- یہ کتاب چھپ چکی ہے-

۶- **سیر صغیر وکبیر :** آخری تصنیف ہے- پہلے سیر صغیر لکھی- امام اوزاعی نے طعن کیا کہ اہل عراق کو فن سیر سے کیا واسطہ؟ امام محمد نے سنا تو سیر کبیر لکھ دی جو ساٹھ جلدوں میں آئی اور امام محمد اس کو خچر پہ رکھوا کر ہارون کے پاس لے گئے- ہارون نے قدر دانی کی خاطر شہزادوں کو بھیجا کہ خود جاکر امام محمد سے اس کی سند لیں' ان کے علاوہ اور بعض کتب بھی امام محمد کی ہیں مثلاً کیانیات جرجانیات' مرقیات' ہارونیات لیکن یہ کتب ظاہر الروایت میں داخل نہیں ہے بلکہ کتاب الحج بھی اس سلسلہ سے خارج سمجھی جاتی ہے-

۱۸- ۱۲۰ھ میں پیدا ہوئے اور بمقام بصرہ ۱۹۸ھ میں وفات پائی- آپ کے شاگردوں میں یحیٰ بن معین علی المدینی' امام احمد بن حنبل' عمرو بن علی الفلاس' ابو خیثمہ وغیرھم مشہور ہوئے ہیں- جرح وتعدیل میں بڑا اونچا مقام حاصل تھا- ائمہ فن حدیث اس شخص سے اعتنا نہیں کرتے جسے یحیٰ چھوڑ دیا کرتے تھے آپ امام ابوحنیفہ کی شاگردی پر فخر کیا کرتے تھے- اکثر مسائل میں ابوحنیفہ ہی کے قول پر فتویٰ دیا کرتے تھے-

۱۹- ابوعبدالرحمان کنیت' عبداللہ نام' والد کا نام مبارک تھا جو قبیلہ حنظلہ کے ایک شخص کے غلام تھے- حضرت عبداللہ ۱۱۸ھ میں مقام مرو میں پیدا ہوئے اور مروزی کہلئے- علم حدیث کے حصول کی خاطر شام' مصر' یمن حجاز' اور عراق گئے- اور اعمشؒ' موسیٰ بن عقبیؒ' ابن جریجؒ' مالک بن انسؒ' سفیان ثوریؒ' شعبہؒ' اوزاعیؒ' ابوعوانہؒ' زہیر بن معاویہؒ سے استفادہ کیا' آپ کو طبیب

الحدیث کہا جاتا تھا۔ حافظہ بہت قوی تھا' خراسان کے فقیہہ تھے' عربی ادب کے ماہر تھے' طب سے شغف تھا چنانچہ سفیان ثوری کا علاج کرچکے ہیں۔ کتابیں تصنیف کیں' معتبر تھے' اور کثیر الحدیث تھے۔۔ ۱۸۱ھ میں مقام ہیت میں انتقال فرمایا آپ نے چار ہزار شیوخ سے حدیثیں سیکھیں جن میں سے ہزار سے روایت کی۔ بخاری و مسلم میں سینکڑوں حدیثیں آپ کے نام سے مروی ہیں آپ کو اعتراف تھا کہ جو کچھ انہیں حاصل ہوا وہ ابوحنیفہ اور سفیان ثوری کے فیض سے حاصل ہوا۔

۲۰۔ امام ذہبی نے حافظ الحدیث کی فہرست میں پہلا نام یحیٰی بن زکریا ہی کا رکھا ہے صحاح ستہ میں ان کی بہت سی روایات ہیں۔ حدیث وفقہ میں کمال حاصل تھا۔ ابوحنیفہ کے ارشد تلامذہ میں تھے۔ آپ کو صاحب ابی حنیفہ کا لقب دیا گیا۔ تدوین فقہ کے موقع پر تصنیف و تحریر کی خدمت آپ ہی کے ذمہ تھی۔ مدائن میں منصب قضاء پر فائز تھے' ۱۸۲ھ میں ۶۳ سال کی عمر میں وفات پائی۔

۲۱۔ فن حدیث ورجال پر ان کی روایتیں اور رائیں نہایت مستند خیال کی جاتی ہیں۔ امام احمد بن حنبل کو ان کی شاگردی پر فخر حاصل تھا۔ حضرت وکیع ابوحنیفہ کے خاص شاگرد تھے آپ اکثر ابوحنیفہ کے قول ہی پر فتویٰ دیا کرتے تھے۔ ۱۹۷ھ میں وفات پائی۔

۲۲۔ یزید بن ہارون ۱۱۷ھ میں پیدا ہوئے اور ۲۰۶ھ میں وفات پائی۔ احمد بن حنبلؒ علی المدینی یحیٰی بن معینؒ اور ابن ابی شیبہؒ نے آپ کی شاگردی اختیار کی' آپ کے حلقہ درس سے ستر ہزار شاگردوں نے استفادہ کیا۔

۲۳۔ ۱۱۷ھ میں پیدا ہوئے ۱۹۶ھ میں وفات پائی۔ امام احمد بن حنبل اور علی المدینی نے آپ سے روایتیں بیان کی ہیں۔ روایت کرتے وقت کاغذ یا قلم پاس میں نہیں رکھتے تھے۔ ابوحنیفہ کے ارشد تلامذہ میں شمار کئے جاتے ہیں۔

ابو حنیفہ ان سے فرماتے کہ تم میرے دل کی تسکین اور غم مٹانے والے ہو۔ ۱۷۷ھ میں خلیفہ ہارون الرشید نے قضاء کی خدمت سپرد کی تھی۔

۲۴۔ ابوعاصم النبیل کا نام ضحاک بن مخلد ہے۔ امام شعبی نے آپ کو نبیل کا لقب دیا تھا کیونکہ آپ بہت معزز تھے آپ کی ثقاہت حدیث پر تمام ائمہ فن حدیث کا اتفاق ہے۔ ۲۱۲ھ میں ۹۰ برس کی عمر میں وفات پائی۔

۲۵۔ امام زفر بن ہذیل بن قیس کوفی ۱۱۰ھ میں پیدا ہوئے۔ پہلے پہل اہل حدیث تھے پھر اہل الرائے کی حیثیت سے شہرت حاصل کی۔ آپ تمام ساتھیوں میں سب سے زیادہ قیاس کرنے والے تھے' آپ عربی النسل تھے۔ فقہ میں امام زفر کا درجہ امام محمد سے زیادہ مانا جاتا ہے۔ ابو حنیفہ کے شاگردوں میں سب سے پہلے وفات پائی ۱۵۸ھ آپ کی سال وفات ہے۔ وکیع بن الجراح نے آپ سے استفادہ کیا ہے۔

۲۶۔ صحاح ستہ کے مصنفین نے قاسم بن حسن سے روایتیں لی ہیں امام محمد نے آپ سے احادیث سنی ہیں اور روایت کی ہیں۔ کوفہ کے قاضی تھے تنخواہ نہیں لیا کرتے تھے۔ امام ابو حنیفہ کو آپ سے خاص عقیدت تھی۔

۲۷۔ فضیل بن عیاض ایک بزرگ اور صوفی شاگرد ابو حنیفہ ہیں۔ ہارون الرشید کے معاصر تھے۔ خراسان میں پیدا ہوئے ۱۸۷ھ مطابق ۸۰۳ء میں انتقال ہوا۔ شروع میں ڈاکوؤں کے گروہ سے تعلق تھا بعد میں سورہ حدید آیت ۵۷ سن کر تائب ہوئے۔ اس کے بعد کوفہ آئے اور علم حدیث ابو حنیفہ سے سیکھا اور آخر تک کوفہ ہی میں رہے۔ انہیں حدیث کے معتبر ترین راویوں میں شمار کیا جاتا ہے۔

۲۸۔ فقہ وحدیث اور علم کلام میں درک پیدا کیا اور مناظرہ میں مشغول ہوگئے پھر مناظرے سے توبہ کی اور تمام کتب دریا میں ضائع کردیں۔ امام محمد نے داؤد کی شاگردی اختیار کی۔ تدوین کے کام میں ابو حنیفہ کے ساتھ رہتے تھے

اور مجلس کے معزز رکن سمجھے جاتے تھے۔ ۱۹۰ھ میں وفات پائی۔

۲۹۔ الحسن بن زیادہ اللولوی الکوفی ۲۰۴ھ میں انتقال فرماگئے۔ ابوحنیفہ کے ارشد تلامذہ میں سے تھے آپ نے ابن جریج سے ۱۰۱۲ احادیث کی روایت کی۔ امام محمد سے ظاہرالروایت نقل کی' آپ سے استفادہ کرنے والوں میں' **محمد بن سماعه' محمد بن شجاع الثلجی' علی الرازی' عمر ابن مهیر** وغیرھم ہیں۔ ۱۹۴ھ میں کوفہ کے قاضی بنائے گئے آپ کی تصانیف میں **کتاب المجرد لابی حنیفه' کتاب آد اب القاضی' کتاب الخصال' کتاب معانی الایمان' کتاب النفقات' کتاب الخراج' کتاب الفرائض** اور **کتاب الوصایا** ہیں۔

۳۰۔ عافیہ بن یزید امام ابوحنیفہ کے ارشد تلامذہ میں سے ہیں قرآن' حدیث' قیاس اور استحسان پر بہت باریک نظر تھی۔ قانون تدوین میں ابوحنیفہ کے ساتھی تھے ابوحنیفہ فرماتے جب تک عافیہ نہ آچکیں کسی مسئلہ کو قلمبند نہ کرو۔ علامہ ذہبی نے لکھا ہے کہ کان من خیار القضاۃ۔

۳۱۔ امام حبان کثیرالروایت تھے' ابن ماجہ میں متعدد حدیثیں موجود ہیں۔ ابوحنیفہ ان کے قوت حفظ کے مداح تھے' ۱۷۲ھ میں وفات پائی۔

۳۲۔ امام مندل امام حبان کے بھائی تھے آپ کے اساتذہ حدیث ہیں امام اعمشؒ' امام ہشام بن عروہؒ' امام مالک بن عمیرؒ' امام عاصم احول' امام ابوحنیفہؒ وغیرھم مشہور ہیں۔ بہت متقی وپرہیزگار تھے ۱۶۸ ہجری میں وفات پائی۔

۳۳۔ امام عبدالرزاق بن ھمام ۱۲۶ھ میں پیدا ہوئے اور ۲۱۱ ہجری میں وفات پاگئے۔ ابوحنیفہ کے خاص شاگردوں میں ہیں۔ بڑے محدث ہیں۔ بخاری ومسلم میں کثرت سے روایتیں موجود ہیں۔ آپ سے امام سفیان بن عیینہؒ' امام یحییٰ بن معینؒ' امام علی المدینیؒ' امام احمد بن حنبلؒ وغیرھم فن حدیث میں استفادہ کرچکے ہیں۔ دور دراز سے لوگ سماعت کے لئے آتے تھے حدیث میں ایک

کتاب " **جامع عبدالرحمان** " کے مصنف ہیں امام بخاری نے اس کتاب سے استفادہ کیا ہے۔

۳۴۔ امام اسد بن عمرو پہلے شخص ہیں جن کو تدوین فقہ کی مجلس میں تحریر کا کام سپرد کیا گیا۔ امام احمد بن حنبل نے آپ سے روایت کی ہے۔ یحییٰ بن معین آپ کو ثقہ قرار دیتے ہیں' امراء وسلاطین کے سامنے بے باک تھے' اور ان کی تعظیم میں کھڑے ہونے کو علماء کی شان کے خلاف سمجھتے تھے۔

۳۵۔ امام اعمشؒ وامام ہشامؒ آپ کے استاد فی الحدیث ہیں' امام بخاری ومسلم نے آپ سے روایتیں نقل کی ہیں۔ امام احمد بن حنبل آپ کے فضل وکمال کا اعتراف کرتے ہیں۔ حضرت سفیان ثوریؒ نے ابوحنیفہؒ کی تصنیفات پر جو اطلاع حاصل کی ہے وہ علی بن المسہرؒ کے ذریعہ کی ہے۔ آپ موصل کے قاضی تھے۔ ۱۸۹ ہجری میں انتقال فرمایا۔

ان کے علاوہ بھی امام ابوحنیفہ کے بے شمار شاگرد ہیں لیکن ان کی سوانح حیات پر مواد بہت کم ملتا ہے۔ مثلاً فضل بن وکینؒ' حمزہ بن حبیب الزیاتؒ' ابراہیم بن طہمانؒ' سعید بن اوسؒ' عمر بن میمونؒ' فضل بن موسیٰ وغیرھم۔ تلامذہ ابوحنیفہ کی تفصیلی بحث کے لئے ملاحظہ ہو : الکروری' حوالہ مذکورہ' الجزء الثانی ص۲۱۸۔۲۴۴

۳۶۔ شبلی نعمانی' محولہ بالا' ص ۸۷۔ الکردری' محولہ بالا جلد اول' ص ۱۰۸

۳۷۔ اردو دائرۂ معارف اسلامیہ' لاہور' ص ۷۸۵

۳۸۔ شبلی نعمانی' نفس مصدر' ص ۵۵

۳۹۔ المکی' حوالا مذکورہ' جلد اول' ص ۲۲۰۔

۴۰۔ المکی' نفس مصدر جلد اول' ص ۸۹' **الذھبی: مناقب الامام ابی حنیفہ وصاحبیہ طرالکتاب الغربی' مصر' ص ۲۰' الدکتور محمد موسیٰ: ابوحنیفۃ والقیم الانسانیۃ فی مذھبہ۔ مکتبۃ النھضۃ مصر' ۱۹۵۷ ص ۶۷**

۴۱۔ المکی، حوالہ مذکورہ، جلد دوم، ص ۱۳۳۔، الکروری حوالہ مذکورہ، جلد دوم، ص ۱۰۸

۴۲۔ یہ رسالہ حیدر آباد میں چھپ چکا ہے۔

۴۳۔ ماخوذ از شبلی نعمانی، سیرت النعمان، حوالہ مذکورہ، ص ۱۴۵

۴۴۔ المکی، حوالہ مذکورہ، جلد اول، ص ۹۶۔ جلد دوم ص ۱۳۶۔

۴۵۔ المکی، نفس مصدر، جلد دوم، ص ۴۱

۴۶۔ المکی نفس مصدر، جلد دوم ص ۱۵۷ار۱۵۸، الکروری نفس مصدر، جلد دوم ص ۱۰۶، ۱۰۷ار

۴۷۔ شبلی، حوالا مذکورہ، جلد دوم، ص ۱۴۸

۴۸۔ اورنگ زیب عالم گیر کا اصل نام محی الدین محمد اورنگ زیب عالم گیر ہے۔ ۱۶۱۸ عیسوی میں پیدا ہوئے اور ۱۷۰۷ عیسوی میں انتقال فرماگئے۔ نیک دل، انصاف پسند، بہادر ہندوستانی حکمراں گذرے ہیں۔ ہندوستان کی تمام طرح کی آبادی کے ساتھ حسن سلوک اور رواداری سے پیش آئے بدقسمتی سے اکثریتی طبقے نے اورنگ زیب پر ظلم وزیادتی اور تعصب کا الزام لگایا ہے۔ آپ نہایت علم دوست حکمراں گذرے ہیں۔ آپ کا عظیم الشان کارنامہ یہ ہے کہ ذاتی نگرانی میں فتاوی عالم گیری جسے فتاوی ہندی بھی کہا جاتا ہے تصنیف کرائی تدوین کے لئے تقریباً پچاس علماء پر مشتمل ایک کمیٹی تشکیل دی گئی جماعت کے صدر شیخ نظام الدین برہان پوری تھے۔ فقہ کی تمام معتبر کتابیں مہیاکردی گئی تھیں زیادہ تر استفادہ شاہی لائبریری سے کیا جاتا تھا۔ ایک ایک مسئلہ کی اچھی طرح چھان بین کی جاتی تھی، سابقہ فتووں کی توضیح وتشریح معتبر علماء کے حوالوں سے کی گئی، تیاری اور نظر ثانی کے بعد مسودات عالم گیر کے سامنے لاتے جاتے تھے۔ فروگذاشتیں ان کی ہدایت پر دور کی جاتیں۔ تالیف کا آغاز ۷۸-۱۶۷۷ عیسوی میں ہوا اور یہ

کام ۱۶۸۱ عیسوی میں پایہ تکمیل کو پہنچا۔ اس کام پر دو لاکھ روپے کا صرفہ ہوا۔ اس کمیٹی کے زیادہ تر علماء بہار اور اودھ کے تھے کچھ لوگ لاہور اور سندھ کے بھی تھے۔

Vol. 27 No. 4 R. N. 17614/69 October, 199

ISLAM AUR ASRI-I-JADEED

Zakir Husain Institute of Islamic Studies
Jamia Millia Islamia, Jamia Nagar, New Delhi-110025